INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIBURG (GERMANIA)

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

VOLUM JUBILIAR
(1949 - 1979)

Vol. VII (XI) Serie nouă 1979

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL
BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii și documente românești

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI
— Biblioteca Română —
Freiburg i. Br.
Director: Virgil Mihailescu
78 Freiburg i. Br., Uhlandstraße 7

• • •

Toate drepturile rezervate

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI - FREIBURG (GERMANIA)

BULETINUL
BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente
româneşti

VOLUM JUBILIAR
(1949 - 1979)

Vol. VII (XI) Serie nouă 1979

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL BIBLIOTECII ROMANE

Studii şi documente
româneşti

Vol. VI (X) Serie nouă 1979/1980

C U P R I N S U L

Eugen LOZOVAN - Une faillite diplomatique:l'alliance de D.Cantemir avec Pierre le Grand 1

Andreas HILLGRUBER - Der Berliner Kongress 1878 und Rumäniens Unabhängigkeit 37

Petre Ş. NĂSTUREL - Un portrait de martyr roumain au Mont Athos 59

Paul H. S T A H L - Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques 79

Pavel CHIHAIA - Mărturii ale luptei de cruciadă din Ţara Românească 127

Val C O R D U N - La grande légende des caractères 139

Dan CERNOVODEANU - L'armorial de Wijnbergen et l'héraldique dynastique valaque 211

Denise POP-CAMPEANU - Les fonctions signifiantes des costumes populaires roumains 233

Matei CAZACU - Un ambassadeur de François Ier dans les pays roumains:Antonio Rincon 279

Nicholas D I M A - Romanians in the Soviet Union: Dispersion and Geo-Linguistic Assimilation 295

C.-R. SIMIONESCU - Sozial-politische Betrachtung über das rumänische Bojarentum im 14. bis 17.Jahrhundert 331

Radu C. LĂZĂRESCU - Din nou despre Vlahii din cronica lui Skylitzes 357

Sava GARLEANU - Imaginea femeii române în poezia populară balcanică 369

****

Une faillite diplomatique: l'alliance de D.Cantemir avec Pierre le Grand (1711).

par E.LOZOVAN

Depuis deux siècles et demi, les controverses vont bon train autour de l'acte qui scella le destin de D.Cantemir et celui de son pays. On en connaît plusieurs versions, dont aucune n'est satisfaisante du point de vue scientifique. L'original latin est encore inédit. Une reprise de la question s'impose, non certes aux fins d'épaissir une bibliographie déjà démesurée. Regardons d'abord la liste des principales éditions et commentaires.

L= manuscrit latin, de la main de D.Cantemir, conservé à la "Bibliothèque E.M.Saltykov-Ščedrin" de Léningrad.

R = manuscrit russe, provenant de la chancellerie impériale, revêtu du sceau d'Etat et des signatures de Pierre le Grand et du comte Golovkin, conservé dans la même bibliothèque. Une photo, mauvaise, de la dernière page de R et de la première de L a été reproduite dans "Magazin istoric", Bucarest VII,10 oct. 1973 p.12-13. Publié intégralement dans Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii, St.Péters-

bourg, 1830, vol.IV p.659-662. Nouvelle édition dans Pis'ma i bumagi imperatora Petra Velikogo, Moscou, 1962, vol.IV p.173-176.

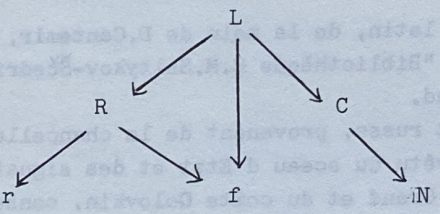
r = traduction roumaine: Tratatul de alianţă antiotomană dintre Moldova şi Rusia din 1711, Magazin istoric Bucarest, VII, 10 oct. 1973 p.12-15. Les éditions antérieures sont énumérées p.15.

f = résumé français dans: Siècle de Pierre le Grand, ou actions et hauts faits des capitaines et des ministres qui se sont illustrés sous le règne de cet empereur. Ouvrage écrit d'après les actes et les manuscrits des archives de Moscou par M.Bantisch-Kamenski, Paris, 1816 p.382-383. Il est difficile d'établir la filiation de cette version; elle peut provenir à la fois de L et de R.

C = version hypothétique expurgée, que D.Cantemir aurait présentée à la noblesse moldave, en roumain.

N = version conservée dans la chronique de I.Neculce[1] et qui reproduit, de toute évidence, la rédaction C, ad usum populi.

Voilà le stemma probable des versions:



Tout d'abord, il nous faut éclaircir cette filiation et surtout éliminer une confusion qui a fait long feu, à savoir que le texte russe serait l'original tandis que la rédaction latine n'en est que la traduction de celui-ci.

Dans la note liminaire des manuscrits on lit ce qui suit:

Podlinnyj Diplom

dannyj Gosudarem IMPERATOREM PETROM / VELIKIM, (vo vremja prebyvanija ego v Gorod Luck.) / 13^{go} Aprelja 1711^{go} goda, Vollossxomu Gospodarju / Knjazju Dimitriju Kantemiru, na prinjatie / ego so vsem Volossxim Knjaženstvom pod po-/krovitel'stvo Rossii; - pri sem naxoditsja i La-/tinskoj perevod s sego Diploma.

Sija rukopis' podarena IMPERATORSKOJ publičnoj / Bibliotek G^{m} Dejstvitel'nym tajnym Sovest-/nikom Gavriilom Romanovičem Deržavinym/ 1813^{go} goda Dekabrja dnja.

Diplôme original

octroyé par Monseigneur l'EMPEREUR PIERRE LE GRAND, (du temps de son séjour dans la ville de Lutsk.) le 13 avril 1711, au Seigneur Valaque Prince Dimitrie Cantemir, lors de son accueil avec toute la noblesse valaque sous la protection de la Russie; - après suit la traduction latine du présent diplôme.

Ce manuscrit a été donné à la Bibliothèque publique IMPÉRIALE par M^{r} le Conseiller Secret en Charges Gavriil Romanović Deržavin en l'année 1813, en décembre, jour .

En réalité, c'est le contraire qui est juste. D. Cantemir avait envoyé par l'intermédiaire du trésorier Luca un brouillon en latin ("les points" selon l'expression du chroniqueur I.Neculce). La chancellerie russe a accepté sans modifier les propositions du prince moldave, les a traduites et en a confectionné le document officiel.

N.M.Djuvara me fait l'amitié de me signaler un détail paléographique important pour la datation du texte

latin. On y voit en effet: Aprilis....d.Anno millesimo septentigesimo undecimo. Une autre main que celle de D.Cantemir y a ajouté le chiffre 13. La seule déduction possible en est que le brouillon a été écrit au début du mois d'avril à Iaşi en Moldavie. D.Cantemir était sûr que le document serait traduit et signé incessamment, mais il ignorait la date, d'où le blanc à la place du jour. D'ailleurs, il suffit de comparer les deux textes pour se rendre compte que la rédaction russe dépend stylistiquement du prototype latin. Voilà donc écartée définitivement la note ci-dessus qui nous fourvoie au lieu de nous servir comme point d'appui.

Le texte latin L

NOS PETRUS PRIMUS DIVINA / Favente Celementiâ Csar et Autocrator/ totius Rossiae &c,&c,&c.Universis/ quorum interest notum facimus; Quandoquidem/ Turcarum Sultanus, oblivioni promissione suâ tra/dita, iureque iurando confirmata triginta annorum/ pacis pacta, quae ab eodem praeterito 1710 anno; No/biscu(m) renovaverat, suoque Dyplomate cu(m) iureiura (n)/do confirmaverat, ruperit, sineque ullâ illatâ ipsi / ex parte N (ost)ra causâ contra pacis clausulam legato / N(ost)ro barbaricè insultans ac spoliens duriori carce/ri includi eu(m) demandaverit, ac per irruptionem / Chani Crimensis, associatis Crimensi Nohaiensi / ac Bogiakiensi Ordis in ditiones n(ost)ras, bellum / iam actu contra Nos promulgaverit; Idcircò in / opem invocato Supremo Numine, necnon fœti/Armorum N(ost)rorum AEquitati contra eundem aequali/ter declaravimus bellum, exercitibusque Nostris / in Turcarum ditiones,sub proprio personae / Nostrae ductu inpredi demandavimus, sperantes / quod Altissimus contra hunc fi-

defragum com(m)un(em) / haud solu(m)modo Nostrum, verùm totiusque Ch(ri)/stianitatis hostem victoriam Nobis elargiet/ malitiosâque praemeditata contra Nos eius / perniciosa voluntate, non modò liberaveri(t) / sed Christianis Nostris Armis, alias quoque / multas sub barbarico eiusdem iugo geme/scentes Christianas gentes liberari dignatus / fuerit; Quâ in re uti Christianus et Orth(o)/doxus Monarcha, nec propriae, pro gloriæ / Divini Nominis, sanitati parcendo, hunc / laborem subire resolvimus; Cum autem / hanc appropinquationem exercituum N(os)trorum / Serenissimus Dominus Princeps Moldaviae / Demetrius Cantemir, quâ Orthodoxus Christ(ia)/nus ac pro Iesu Christo in hacce eiusdem / Salvatoris Nostri vocatione, pugnator, adverterit, pro eliberandisque inclyta sub (di)rectione ipsius existente Moldavica Gente / atque caeteris Christianorum Nationibus s(u)b / Barbarorum iugo gemescentibus,nec vitam / ac fortunam suam sacrificare parcendo eundem Nobis / cum subire laborem, boni consulerit uti quibus scri/ptotenus quoque propensionem suam declaraverit et / hancce ob rationem eu(m) omni Provincia ac Gente Moldavica sub N(os)tra Csareae Majestatis protectione / fore desiderando; Ideoque hôcce Christianô Ipsius / affectu considerato eundem Principem sub protectio/nem N(os)tram clementissimè acceptamus; et ad proposita ab eodem infrascriptâ formâ condescendi /mus puncta. I$^{mu(m)}$: Praefatus Serenissimus / Moldaviae Princeps cu(m) omnibus Magnatibus Nobili/bus, ac cuiuscu(m)que statûs inclytae Moldavicae Gentis / incolis; Omnibusque dictae Provinciae Civitatibus / ac Locis ex nunc sub N(ost)trae Csareae Majestatis, / uti fideles decet subditos protectione perpetuò / mane-

re: acceptôque hocce Nostro Dyplomate, / Nobis Magno Domino in primis secretè ius iurandum praestare; Quoad pro maiori fide / scriptotenus conceptum, propriaque manu subscri/ptum ac principali sigillo munitum cu(m) paribus / hisce punctis, propria quoque manu subscripta ad Nostram Csaream Majestatem per fidelem / fidamque personam quoantocujus ad minimum verò / circa ultimas dies mensis Maij, expedire / tenetur; Quod â Nobis ante ingressum exer/citum N(os)trorum in Moldaviam, secretissimè / conservabitur; Ad interim verò Nobis Magno / Domino N(os)trae Csareae Majestati omnimodum / possibile fideleque in correspondentijs aeque ac / in caeteris, quantum poterit, clàm praestare / servitium. II^{um}: Cum,verò capitalis Nostra / Militia in Moldaviam ingrediatur tum Serenis(si)/mus Princeps palàm uti Noster Subditus Princeps / se declarabit, seque cum omni propria Militia / exercitui N(os)tro incorporabit; Pro quâ ipsius Mili̤/tia tunc ex Thesauro Nostro pecuniarium subsi̤d(i)/um praestare pollicemur; et unâ cu(m) Exercitibus / N(os)tris ad mandata N(os)tra contra Divinae Crucis hostem/ Colligatos et Adhaerentes ipsius, in quantùm Om(ni)/potens DEUS opem concesserit operaturus / nec non omnigenis consilijs pro suâ experien/tiâ iuxta illorum locorum progressus Nobis fa/vere; sub N(os)tra quoque protectione et obsequio / Nostrae Csareae Majestatis, haeredu(m)que Nostro/rum Ipse aeque ac haeres eiusdem perpetuò / manere. III$^{(u)m}$: Viceversa Nos Magnus / Dominus Nostra Csarea Majestas pro se haeredibus que / Nostris Rossiaci Throni; Nec ex Valachia nec / alia externa familia Principem Moldaviae creare, Nos / nulla potestate uti posse pollicemur. Quinimò / pro hâcce contestata erga Nos fidelitate Sereni/ssimi Prin-

cipis Demetrij Cantemirij, ipsu(m)met / et ex prosapia eiusdem masculi sexus haere/des penes hoc regimen ac Principatum Molda/viae immortabiliter cum titulo Principis manu/tenere promittimus, hoc solu(m)modo excepto, nisi quis eorum fidem Sanctae Orientalis / Ecclesiae mutaverit; vel â fidelitate N(os)trae / Csareae Majestatis defecerit. IIII$^{u(m)}$: Veru(m)tamen / si cui praefatis Nefandis /⁻Quod DEUS avertat_7 / ad N(os)trae Csareae Majestatis mandatum, depositio,/ aut iuxta Sanctae Ecclesiae Patrum decreta,/ iuraque Politica quaecu(m)que animadversio accidat;/ Tunc filius eius, si tamen probae fidelitatis / repertus fuerit, succedere debeat; Si verò / dubiae; ex eadem Cantemiriana prosapia / alter probus fidelis et maculae expers / in eiusdem Principatûs dignitate succedat:/ nec nec ullo modo Principatûs dignitatem usque ad consu/mmationem eoru(m)dem prosapiae in alia(m) trans/ire, i(m)mò etiam et in utero existentem infan/tem sub directione Nationalium Rectorum / ad N(ost)rum Csareae Majestatis consensum Electo/rum expectari, donec Principatûs haeres/nascatur. V^{um}: Si Principatus Moldaviae / cuidam Principum antecessorum â Nobis / vel promissus fuerit; promissio illa / irrita sit. VI$^{(u)m}$: Iuxta Veterem Molda/vorum Consuetidinem omnis Gubernandi pot(e)/stas penes Principem futura sit. VII^{um}:/ Princeps in omnes singulosque Moldaviae / Boiaros secundum Veterem Consuetudinem / absque ulla innovatione Legum eoru(m) exerceat(.)/ VIII$^{u(m)}$: Princeps iuxta Morem Antiquum / omnibus Moldaviae Urbibus ut proprijs posse/ssionibus dominari poterit (.) Ex omnium proventuum huius Principatûs, nullam dimi/nutionem aut detractationem patiatur. IX$^{(um)}$:/ Optimates et universi Principatus Mol-

viae / subditi nulla excusationis praetextu interp(o)/sito mandato Principis obedire teneantur /-ut olim / semper solitum fuit_7 praeter exceptionem / in tertio puncto expressam, in quali occasio/ne dicto Principi obedire non tenebuntur./ X(um): Omnis facultas iurisdicendi et iudicandi/ penes Principem maneat, sineque principali / Dyplomate nihil confirmabitur; aut â Sua / Csarea Majestate delebitur. XI(u)m: Principatûs Moldaviae ditiones secundùm Veterem Molda/viae determinationem Iuri Principis suberunt,/ quae circu(m) scribitur Istro fluvio, Camenico Ben/der, toto Bugiakiensi tractu, Danubio, Vala/chiae et Transylvaniae limitibus et Polonicis / confinijs,secundum factam cum illis limita/tionem. XII(um): Principatus Moldaviae forta/litia et civitates, et quaecu(m)que alia sint muni/tione cincta loca Principis praesidio, aut / Principis consensu â Nostra Csarea Majestate / pro necessitate conservari; praesidiôque muni/tae esse debeant. XIII(m): Siquando inter / Csaream N(ost)ram Majestatem et Turcarum Sulta/num pax componi poterit; Principatus Molda/viae patrocinio ac protectione Nostrae Csareae Majesta/tis nu(m)quam destituetur; immò, potius inter/ principalia moldavica pacta expectendum,/ ut Moldaviae Principatus ad Nostram Csaream / Majestatem adhaerere debeat. XIIII(u)m: Si hostis /-quod Omnipotens DEUS avertat_7/ convaluerit,et Moldaviae Principatus paga/nae subiectioni remanserit. Tunc Serenissi/mus Princeps in tali occasione habet con/sensum N(os)trum respectu refugij in Nostrum / Imperium; tum verò ex N(os)tro Csareae Majesta/tis Thesauro singulis annis tot expensaru(m)/ habebit, quantum Principi sufficere poterit./ Similiter et successores eius N(os)trae Csareae M(ajes)tatis largitione in aeterno minimè priva/

buntur. XV(u)m: Possessionibus et pala/tijs quos Constantinopoli habet Princeps;/ N(os)trae Csareae Majestatis gratiâ ibi derelin/quit, ijsdem aequales et correspondentes â / N(os)tra Csarea Majestate Moscoviae donabu(n)tur./ XVI(u)m/ Nos et Nostrae Csareae Majestatis / haeredes successores, haec pacta sanctè conser/vaturos et inviolabiliterque comprobaturos,/ et in aeviterrum manutenturos deberi obligamus./ XVII(u)m: Praesens Dyploma et puncta energiam / et vigorem suum tunc habitura sint cum iuxta / expressionem in illis Serenissimus Princeps / Demetrius Cantimir,Nobis uti praememoratu(m) est, coram Sanctissima Trinitate ius iurandum / ratione fidelitatis et quod mandatis N(os)tris perpe/tuò obediturus, fidelia praestiterit.Idemque ius iurandum / et puncta manu propria subscripta ad Nostram / Csaream Majestatem transmiserit iuxtaque illa / immutabiliter adimplere. Post ingressum verò / exercituum N(os)trorum, et omnes Magnates, Nobi/lesque, Militiam, totumque populum Moldaviae / iure iurando. In fidelitate obstringere, N(os)tris / exercitibus incorporari, curaverit. Quapropter / viceversa Nos Magnus Dominus Nostra Csa/rea Majestas praefatum cum toto populo Moldaviae ab universis inimicis protegere, nu(m)qua(m)que / destituere pollicemur. Pro quibus confirmandis / datum est hoc Nostrum Imperatorium / Dyploma manu Nostra subscriptum,/ sigilloque Nostro Imperialis munitum. / Dat: Luceoriae Aprilis 13 d. Anno millesimo septengentesimo undeci/mo.

PETRUS

Comes Golovkin

La version expurgée N

Ţara Moldovii cu Nistrul să-i fie hotarul, şi cu Bugeacul şi cu toate cetăţile tot a Moldovii să fie. Numai deodată prin cetăţi să aşedze moscalii oşteni, păn's-a îndemeiè ţara, iar apoi să lipsască oastea moschicească. Bir să nu dè ţara nici un ban, pre domnu să nu-l mazilească împăratul păn'la moarte, şi pre urmă fiii lui, pre care şi-or alege ţara.Neamul lui să nu iasă din domnie. Numai cînd s-ar haini sau cînd ş-ar lepăda legea, atunce acela să lipsască, şi să puie din fraţii lui.

Pre boieri să nu-i mazilească domnul din boierie păn'la moarte, sau cu mare vină să-i scoată. Vama Ocnii şi altor tîrguri să fie venitul domnilor, iar altă dare să nu fie. Mazilii şi mănăstirile să-şi stăpînească ocinele şi vecinii săi, să-ş iè desetină şi goştină de oi şi de mascuri şi de stupi despre moşiile sale. 10.000 de oaste să fie tot gata în ţară, şi împărăţia să le dè lefe din visteria împărătească, din stoliţă. Din moscali să nu s-amestece la boieriile Moldovii, nici să s-însoare în ţară,nici moşii să cumpere. Domnul pre boieri să nu fie volnic a-i pierde, orice greşală ar face, fără sfatul tuturor şi fără iscălitura mitropolitului. Cătră aceste i-au dat şi titŭ de domnie, să să scrie mai de cinste şi mai sus, după cum să scriu domnii acmu, iar titul aşè-i era: "săninatul domn al Ţărîi Moldovii samoderjeţŭ (singur stăpînitor) şi colegat (prietin) Ţărîi Moschiceşti", iar nu robŭ supus. Care acestu nume este puţin oarece mai de gios decît al unui craiu, care să cheamă lătineşte acestu nume sărenis, iar sloveneşte să cheamă predsfeliişe, iar leşeşte eşniosfinţunii. Aşè ca să să scrie domnii Moldovii. Aşijdere nicidecum pace cu turcul să nu facă, iar de s-ar tîmpla să facă pace, să rămîie Moldova iar suptu stăpînia turcească, să aibă împăratul moschicesc a da lui Dumitraşco-vodă 2 părechi de curţi în stoliţă şi moşii pentru moşiile din Moldova şi cheltuială pre dzi, în toată viiaţa lui,lui şi

oamenilor lui să nu-i lipsască. Şi de nu i-ar plăcè acolo şi s-ar trage într-altă ţară creştinească, volnic să fie a merge, şi altele multe ca aceste. Şi pre aceste ponturi au giurat tare împărăţia Mosculuì şi au iscălit mai gios şi i l-au trimis pe Luca visternicul.

Le résumé f

"1° La Moldavie sera à jamais sous la protection et la sujétion de la Russie; 2° le prince Dmitri Cantémire, les seigneurs et les personnes de toutes les conditions doivent prêter serment de fidélité au souverain de la Russie et à ses descendans; 3° le prince Cantémire agira contre les Turcs conjointement avec les Russes, qu'il aidera de ses conseils; 4° le prince Dmitri et ses descendans mâles sont confirmés dans la dignité de hospodars de Moldavie; 5° jusqu'à l'extinction de la famille des Cantémires, aucune autre n'aura de droits sur la Moldavie; 6° l'ordre établi présentement en Moldavie, au sujet de l'administration intérieure,restera sur le pied actuel; 7° à la conclusion de la paix avec la Turquie, la Moldavie restera pour toujours sous la protection et la défense de la Russie; 8° en cas d'opposition de la part de la Porte, le prince Dmitri aura un asyle en Russie, où lui et ses descendans obtiendront des possessions égales à celles de la Moldavie, ainsi que des appointemens convenables et une maison à Moscou."

La meilleure analyse de ce "traité" - fondée sur les versions R et N - nous la devons à feu P.P.Panaitescu[2]. L'éminent historien a décrit avec courage, talent et pénétration le louvoiement politique de D.Cantemir, fait de double jeu, mensonges pieux petits et grands, sautes d'humeur qui ne reculaient pas devant les illégalités et les coups bas. Mais il a rendu aussi justice à l'homme, surtout à l'exilé, prisonnier d'un autocrate dont il ne pouvait payer de retour les munificences qu'avec de villes flatteries[3].

Pourtant, si cher qu'il nous en coûte, mettons le doigt sur la plaie. De la comparaison des textes ci-dessus - surtout de L et N - il appert une manipulation qui, appellons-la par son nom, est décidément monstrueuse. D.Cantemir accomplit un véritable coup d'état lequel doit assurer à perpétuité le trône de la Moldavie à sa famille.(La principauté était jusqu'alors une monarchie élective). Ce qui est pire, il cache à la noblesse moldave la clause (fin du parag. 3) qui lie à jamais le destin de son pays au bon plaisir de la Russie. Il y a plus, fait tout à fait nouveau dans l'histoire du pays, D.Cantemir introduit une espèce de "ratification par le peuple" d'un texte lacunaire, dont il transfère subrepticement la "validité" sur l'autre, ignoré de tous les Roumains. Cette cérémonie de "légalisation" a eu lieu dans l'église:

> "Impreună cu mine, robul tău, întreg poporul moldovenesc a sărutat sfânta cruce în mijlocul bisericii înaintea lui Dumnezeu şi a Maiestăţii voastre imperiale pentru a păstra fidelitatea"/.../[4]

Du point de vue des canons de la religion grecque-orthodoxe il y a là péché de parjure contre la Sainte Trinité,irrémissible dans le siècle des siècles. On n'ose pas, on ne peut aller plus loin avec le commentaire.

Mais de quoi s'agit-il? A-t-on vraiment affaire à un accord diplomatique, en bonne et due forme? Pas le moins du monde: c'est un "papier" transmis de main à la main, qui n'a été rendu public, donc promulgué qu'un siècle plus tard. De plus, D.Cantemir n'a jamais été accepté officiellement - même à titre étranger - dans les rangs de l'aristocratie russe. Ses armoiries fantaisistes n'ont pas été publiées dans "l'Armorial général de la noblesse russe",où figurent pourtant celles des Roumains russifiés d'extraction plus modeste[5].

Ainsi toute l'action diplomatique de D.Cantemir débouche sur le néant, laquelle d'ailleurs a des origines lointaines, lors de son séjour à Constantinople lorsqu'il

devint bel et bien "l'oeil de Moscou" dans la capitale ottomane[6].

Disons - en guise d'explication et non pas d'excuse - que les oeuvres du savant on fait oublier l'activité du politicien qui a été catastrophique d'abord pour son pays, ensuite pour lui-même et toute sa descendance.

Revenons pour finir à P.P.Panaitescu, qui formule une remarque féconde, digne d'être retenue pour des recherches futures, à savoir que le "traité" et la proclamation[7]de 1711 contiennent en germe les thèmes de la Descriptio Moldaviae et de l'Histoire de l'Empire Ottoman: "on pourrait dire que dans le tourbillon de l'action politique, D.Cantemir a conçu et appliqué les idées de ses oeuvres principales, avant de les avoir écrites"[8]. Il faudrait, peut-être, voir un peu plus loin. Les textes de D.Cantemir, rédigés autour des années 1710-1711, ont un air de famille avec les proclamations de Pierre le Grand[9]. Arguments, phrases et expressions sont empruntés sans changement. Le rassemblement d'un corpus, puis l'examen stylistique et idéologique des pièces nous présenteront assurément, "le mouvement des idées dans la guerre russo-turque" sous un jour nouveau [10].

N o t e s

1) Letopiseţul ţării Moldovei, éd. I.Iordan, Bucarest 1955, pp.264-265. Inaccessible: N.P.Kirićenko, Tekst russko-moldavskogo dogovora 1711 g. i sootvestvrgo I.Nekulče, dans: Večnaja Družba, Chişinău, 1961.

2) D.Cantemir. Viaţa şi opera, Bucarest, 1958, pp.95-101 et surtout pp.102-109. Voir aussi pour les généralités: D.Dvoicenko-Markov, Demetrius Kantemir and Russia, Balkan Studies 13 (1971) pp.383-398. N.Ciachir, Cu privire la activitatea politică desfăşurată de Dimitrie Cantemir în Rusia (1711-1723), Revista arhivelor 3 (1973) pp. 453-463.

3) cf. E.Lozovan, L'acclamation impériale de Pierre le Grand, Romanica, La Plata 5 (1972/1974) pp.201-210; id. D.Cantemir et l'expansion russe au Caucase (1722-1724), Revue des études roumaines 13-14 (1974) pp.91-105; id. D.Cantemir - Panégyriste de Pierre le Grand, Bul.Bibl. Rom. Freiburg 5/9 (1975-1976) pp.479-502.

4) Ştefan Ciobanu, Dimitrie Cantemir în Rusia, An.Ac.Rom. - Mem.Secţ.Lit. s.III, t.II (1924) p.485.

5) cf. Ioan N.Mănescu, Stemele lui Dimitrie Cantemir şi locul lor în Heraldica Ţărilor Române, Revista arhivelor 3 (1973) pp.465-480. Voir également: Obščij Gerbovnik dvorjanskix rodov Vserossijikaja Imperij, St. Pétersbourg 1797: vol. 2 n° 134 (Xeraskov=Herescu), vol. 4 n° 138 (Bantyš-Kamenski), vol. 9 n° 128 (Vremev), vol.10 n° 112 (Kulikovski-Caraiman).

De plus: Ştefan Gorovei, Cantemireştii. Eseu genealogic, Revista arhivelor 3 (1973) pp.481-512. Dan Cernovodeanu, Ştiinţa şi arta heraldică în România, Bucarest 1977, p.361.

6) Voir la déclaration de D.Cantemir, qui en dit long, dans une lettre à Pierre le Grand, de septembre 1721 (Şt. Ciobanu, op.cit., p.496)

> Fiind la Constantinopole n'am călcat făgăduinţele pe cari le-am dat excelentului domn Petre Andreevici Tolstoi, ceea ce poate mărturisi însăşi Dumnezeu şi Excelenţa sa. Iar cum am venit în Moldova, înainte şi după venirea Maiestăţii Voastre în ţara noastră, am păstrat aceiaşi credinţă, pe tine te pun martor, Stăpânul şi Împăratul meu.

I.Neculce (op.cit.,p.263) était d'ailleurs au courant de ces "intelligence services":

> Apoi Dumitraşco-vodă, luîndu-şi acea voie de la Poartă, şi mai fără sfială au început a să agiunge cu moscalii. Şi să tîmplasă de avè la Poartă şi un capichihai, anume Iano, prè mare telpizŭ . Şi poate-fi că-ş ştiè şi mai nainte voroava, că cu meşterşugul acelui capichihai lua cărţi de la solul moschicescu, ce era închis în Edicula, şi le trimitè la Dumitraşco-vodă,şi Dumitraşco-vodă le trimitè la împăratul Moscului. Deci cu acest felŭ de credinţă şi slujbă au căzdut Dumitraşco-vodă în mare cinste şi dragoste la Petru Alecsievicič, împăratul Moscului. Că altul nime nu cutedza a face acele slujbe, că era solul în mare pază.

7) cf. Gr.Nandriş, Revue des études roumaines 1 (1953) pp.67-68.

8) op.cit., p.109

9) Voir Manifestum seu Declaratio de perfidâ Pacis violatione, Sultani Turcarum ACHEMETIS contra Suam Csaream Majestatem, chez De Lamberty, Mémoires pour servir à l'histoire du XVIIIe siècle, La Haye 1728, vol. VI, pp.427-434.

Les proclamations en grec et en russe, adressées aux peuples des Balkans, dans: Pis'ma i bumagi, vol. XI,

1 pp. 151-153 et 225-227.

10) cf. Paul Cernovodeanu, Pierre le Grand dans l'historiographie roumaine et balkanique du XVIIIe siècle, Revue des études sud-est européennes, vol.XIII,1 (1975) pp. 73-95.

.....

NB. Je tiens à rendre hommage par cette voie à Mme Irina Nasta, qui s'est donné beaucoup de peine pour transcrire avec acribie le texte ci-dessus, dont on verra aisément la difficulté. Je considère de mon devoir à souligner la valeur de ce travail anonyme qui a le caractère d'une véritable collaboration.

.....

Подлинный Дипломъ
данный Государемъ Императоромъ Петромъ Великимъ, (во время пребыванія его въ Городѣ Луцкѣ.) 13го Апрѣля 1711.го года, Волошскому Господарю Князю Димитрію Кантемиру, на принятіе его со всѣмъ Волошскимъ Княжествомъ подъ покровительство россіи; — при семъ находится и Латинской переводъ съ сего Диплома.

Сія рукопись подарена Императорской Публичной Библіотекѣ Дѣйствительнымъ Тайнымъ Совѣтникомъ Григоріемъ Александровичемъ Кушелевымъ 181^{3}.^{го} года Декабря . дня.

Божіею Милостію, Мы Пётръ первый
Царь Самодержецъ всероссійскій, Изрочая, Изрочая
Изрочая

Объявляемъ тое сне.дствіемъ нашимъ отъ давати належитъ,
что понеже сатанъ тушинъ преступленія свое обѣщанное, принятое
утвержденные клятвенные договоры тридесятолѣтняго покоя,
которые онъ прошлого 1710 го. сами подтвердилъ грамо
тою своею клятвою утвержены нарушилъ, бызаконнымъ данное
ему имя признилъ. Противно клятвенному содержанію, тобо
Нашего падарши отъятая нетравда дерстное завладѣнія
посадить подсталъ, изъ отдаленія хана крымского, сидящаго
на татарскомъ небосклонѣ одами. Вземли наши, войну про
На усъ Августейшество нашего. Того ради Мы великій
Царь наше Царское величество призвали вашего на помощь Утаая
направити оружія своего, против оного, Нашу войну оказати
злойства нашимъ вземли тушинъ погостинны приводомъ
Персоны нашея вестопату подсылали. Утодая, что Шведскій
Намъ нашего прелолимого знаемого, непріимя нашего, кон
сего христіанства непріятеля, повадъ подати, нелзя сы
Милренного нами Гибелного замыслу, истому избавити
Новгородскимъ нашимъ христіанскій унмя многія помо
сего падарскимъ стеняющія христіанскіе народы своболи сотво

Всемъ Мы тако христіанскимъ благочестивымъ монархъ
Трудится нещадя изранія своего и самъ имяни
Господня Готовыя есмы. И понеже видя то привлеже
ние злонравія наши, таенвшіи господа, принцъ долговіи
Земли Димитріи пантемиръ, тако благочестивыи христіанскій
Изобратель похотне уисе расходъ забывъ все звание ги
Христа спасителя нашего обще снами тружатися, здобы
Водение славного народа полонскаго попрадителство сво
Ещаго, Хотяще инихъ народовъ христіанскихъ помощи
Варварскимъ страдящи, Нещадя тако самаго себе
Состояния своего полозити, Намъ где пимя свои
Склонити свое обѣщаніи, сказая тое ради, Сделев зелев
Народомъ полонскимъ быти попротеящихъ нашев Цр
Величества: Того ради Мы то его христіанское
Усердіе усмотрѣвъ, приемлемъ его принцыпа позащище
ние наше. Матиявше, Изрекляемъ, напреложенное
Ему тѣмъ, написанным образомъ, а имянно:

1

Иже Мятежъ помянутый таинственнѣшій принцъ волоскій
Семивми темоки шляхтовъ, расторгъ гнѣзда хѣми
Славного народа полонскаго, домовыми городами живета
Земли тоя быти сему времяни подданническимъ
Нашего Царского величества, изподвлены подданы наследо

давно. Ну Синиѣ ему положенні сего нашего диплома
Нами Великому Царю стеля секретно турскіе, куда
Уложенія написаль онъ. потисаль руковсловъ, куды
печатіа печать инярскъ крѣпко срамными сему по-
шлемъ. Записовъ руки своей прилаги нашему
Царскому Величеству сверны инославнымъ языкомъ
ерей наипаче. Потолкнем мире инославни языка
Мы мах. ересуна доследования дойти наши вселенцув
Земв. вящше секрете содержаны буде. смедо? Шлемъ
Показывати ему нами Великому Царю Нашему Царскому
Величеству, вияну удо дозмокнув царнув елву вторесно
денди дорогемъ елиш море тайно;

2

Когда ре наше главное дойшеш вселенцув земв. тогди
Тогда ов[illegible]ится ему тасновишему принцу тамо
нашо подданному нашему инзв. Аграфеновичу Сердцу
Твоимъ своимъ Кроичу нашему. Колкоторое вошно
Мы втом время Аназны нашей вдвенув Помощь
Усиниѣ овтацаемъ. Извистнодати овще самими
Нашими полказо нашимъ противъ врагъ христіанъ
дозвиченъ недимышленнимъ его. Елиш премеро
щім помощи подати, Тамо двяними солдатами пой
шетъ своему втамошнимъ полведения нами Вінократъ
дѣлать Дойшедъ противъ непріятелъ Унтерь Царскаго
стиа. инославнимъ нашихъ, ему инославнимъ его. давно.

3

Против того отвѣщаемъ Мы всехнійъ Царъ Наше
Царское величество. Зависть инославнимъ нашей роси-
скоръ престола: Что Мы нѣкему тайномъ Земли,
Нѣкоимъ градомъ фамиліи, Волошскимъ Господаре Усиниѣ
Немогомъ власти имѣти. нокатаго засиѣ его пожаловали,
ежели отвернеть тасновишаго князя дмитрія кантемирта
его фамиліи его матерна рода инославни против прави
тестви нѣкоистви волошскимъ Земли, непрелѣнно содержати
стипуломъ инязскимъ, гдимая тоимъ Отцомъ нашимъ служае, ежео
отъ инихъ обидимъ отъ Святія пустоенаія Церкви
или истотви отвирности нашего Царскаго величества

4

одинако ересли ему такому Недостойному. Что отъ
взяти. Понеже Царскаго величества Указъ Утвинлаостави
[нія по Узаконенію святой Церкви отцей. Изрединіи права
Живое наказание] Что дмитрій кантемиръ инославни
иного. одинако ересли иной добрыя отвирности отъ
ересли ре отвирности его сыновне Тило: То никто другой
достойной отвирныя. и безпорочныя. детство кантемирскія
фамиліи, того инославства кантемирта достоинства,
Немогъ никаки образо инязъ достоинства дойности
къ фамиліи проходити. Нокогреся сущаго младеца
Поотрасление отецкаго разсудного народа, Понеже
Царскаго величества сбрадения избранныхъ отъ
Пока инославни родится.

5

Ащебы нѣмъ пѣястаѡ полоѣпое прѣнимъ владѣтелемъ
Онъ в новлщѣнно было: То ѡбѣщание симъ ѡсталяется.

6

Порѣдникъ полоѣпомъ ѡбыноденiѣ вѣя правительства
Вlасть будетъ принѣзе полоѣпомъ.

7

Князь вотбхъ рiяѣпихъ полоѣпихъ боiаръ платъ попре
немъ ѡбыноденiѣ даiмветъ безщѣпно по обноженiя
Закономъ ихъ.

8

Князь порѣдпему ѡбыноденiѣ пѣвли полоѣпiяне Городамiи
Аiи Советанными Мастностiи, в Седа владѣтъ
можетъ, роiлбхъ доходахъ пѣястаѡ гѣр нiпанiи уважiи
Ущебъ данiи бы.

9

В елмщи пѣястаѡ полоѣпо подданныя, в Сѣпiи
Полоѣпи кроѣлова полслвiе пiяѣему. Дѣбны давѣдъ
Попарѣтiя [пiи] предѣ Сѣ Сѣда ѡбыноденно было],
Кромѣ пѣтiя изображенного стрѣлъмъ Пѣнiте
В которомъ слѣчае ему полѣшания ѡдлати дѣбны
Невѣтъ.

10

Вѣпое правы jѣ принязе давѣдѣ, увѣпiя грѣ дiплома
Нигѣ потверѣно, нiи ѡставленi внiего Црiпо вѣлiчѣства
Недѣ

11

Пѣястаа полоѣпо Зѣмли порѣдпему полоѣпому спредѣлiвъ
правъ пiяѣему полѣграти имутъ. Которо спiсѣтся
рѣпов днестрiмъ. Рамнцѣ. бендрѣ. Вѣбадъ бѣрецпимъ
Брацаъ, дунаѣ, мутянпоб jѣмиграцiи Границев jѣвши
рабѣрами, Пограниченiв Свѣнами Усѣпенiями

12

Вѣбости пѣястаѡ полоѣпо Городы. jѣнiя пiпи набу
Удѣтiя мѣста, пiяѣи Гданизокмъ, нiи Сокда
Ленiя пiяѣо, ѣго Црiпо вѣлiчѣства попорѣбности
Содѣржаны пiпаѣены бити jмутъ

13

Естли пѣда медѣ Црiпмъ вѣлiчѣствомъ
рѣтпiи тупiмъ мiр сотпiтiя мы ѣстъ.
То пѣястаѡ полоѣпое ѡборопы нзащпты нашего
Црiпо вѣлiчѣства пiпода Лишенко дакебзе, анiпiаго
Помощатiя медѣ Гданными пѣпiтами полоѣпiми. Сто пiпе
Полоѣпое кiшему Црiпому вѣлiчѣству наводѣ дѣбно было.

14

Ежели неприятель [что всемогущій бгъ да отвратитъ]
усилится, волоское владѣтелство в поганскомъ владѣніи
останется. То онъ Іасновишій принцъ волоскій в такомъ
случае имѣетъ наше соизволеніе выше Гдрство приближенія
свое имѣть, и во ономъ и казны нашего Црского величества
повсягодно толико роходу имѣть будетъ, колико князь доводно
быть можетъ, такожъ и наслѣдники его нашего Црского вели-
чества жалованья вѣчно не будутъ лишены.

15

Владѣніе и палаты, которые онъ в Цр҃ѣ Гра имѣетъ
для нашего Црского величества тамъ оставляетъ, равныя
и подобныя тѣмъ онъ нашего Црского величества в Москвѣ пожа-
лованы ему будутъ.

16

Обязуемся что мы нашего Црского величества
наслѣдники сіи пакты свято сохранить и ненарушимо
подтвердить и вѣчно содержать должны быти имъ;

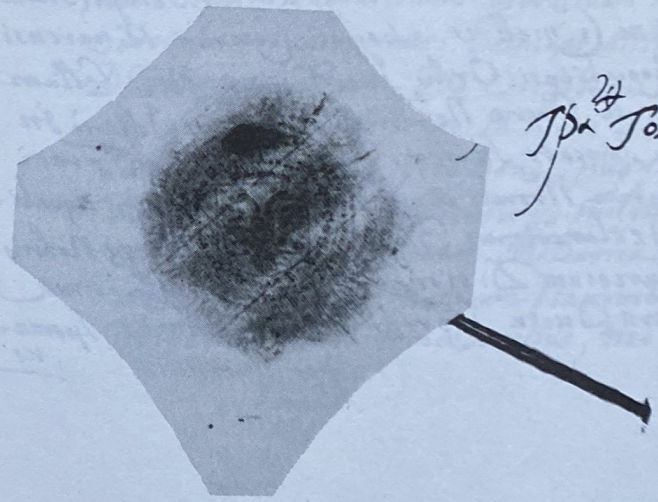
17

Сей дипломъ и пункты дѣйство и силу свою тогда имѣть
будетъ, егда по изображенію во ономъ, Іасновишій князь
Димитрій Кантемиръ, и якоже выше реченно пресвя-
тѣйшею троицею клятву вѣрности и что указамъ
нашимъ всегда повиноватися, и вѣрныя и чистыя службы

показывати и мать усинитъ, и онуго присягу и пункты
подписа рукою своею нашему Црскому величеству
пришлетъ, и по ономъ исполнять неотмѣнно потщится.
И повступленіи воинъ нашихъ и всѣхъ велмо и шлятъ
воинство, и всѣ народъ волоскій к присяге вѣрности намъ
приведетъ и воински нашими соединится. За что взаимно
мы великій Гдрь наше Црское величество, оного совсѣмъ
народомъ волоскимъ, и всѣхъ неприятелей обороняти
и никогда оставить обѣщаемъ. Во утвержденіе сего
данъ сей нашъ императорскій дипломъ за приписаніемъ
руки и припечатаніемъ Гдрственные печати нашея
в Луцку Апрѣля 13 дня 1711 году.

Петръ

Гра Голо[illegible]



Nos PETRUS PRIMUS DIVINA
Favente Clementiâ Csar et Autocrator
Totius Rossiæ &c &c, &c. Universis
Quorum Interest Notum facimus. Quandoquidem
Turcarum Sultanus Oblivioni promissione suâ tra-
dita, Jureq; iurando Confirmata Triginta Annorum
Pacis pacta, Quæ ab eodem Præterito XXXO Anno No-
bis cũ Renovaverat, suoq; Dyplomate cũ Jure iurãdo
confirmaverat Ruperit sineq; ullâ illatâ ipsi
ex parte Nra causâ Contra pacis Clausulam legato
Nro Barbaricè Insultans ac Spoliens Duriori Carce-
ri Includi eũ demandaverit, ac Per Irruptionem
Chani Crimensis, associatis Crimensi Nohaiensi
ac Bogiakiensi Ordis In Ditiones Nras, bellum
Jam actu Contra Nos promulgaverit. Idcircò In
opem Invocato Supremo Numine, Nec non Freti
Armorum Nrorum Æquitati Contra eundem æquali-
ter declaravimus Bellum, exercitibusq; Nostris
In Turcarum Ditiones, sub proprio Personæ
nostræ Ductu Ingredi demandavimus Speran-
tes

Quod altissimus Contra hunc fidefragum Cõmu-
naud. Solumodo Nostrum, Verùm Totiusq; Ch-
stianitatis hostem Victoriam Nobis elargiet
malitiosâq; Præmeditata Contra Nos eius
perniciosa Voluntate, non modò liberaver.
sed Christianis Nostris Armis, alias quoq;
multas sub Barbarico eiusdem Jugo Gemi-
scentes Christianas Gentes liberari dignatus
fuerit Quâ In re uti Christianus et Orth-
doxus Monarcha, Nec propriæ pro Glori
Divini Nominis, Sanitati parcendo hunc
laborem subire Resolvimus. Cum autem
hanc appropinquationem exercituum Nrorum
Serenissimus Dominus Princeps Moldaviæ
DEmetrius Cantemir, Quâ Orthodoxus Chris-
nus ac Pro Jesu Christo In hacce eiusdem
Salvatoris Nostri vocatione, pugnator
adverterit, pro Eliberandisq; inclyta sub-
rectione ipsius existente Moldavica Gente
atq; Cæteris Christianorum Nationibus su
Barbarorum Jugo Gemescentibus, nec Vitam

ac Fortunam suam sacrificare parendo eundem Nobis
cum Subire laborem, boni consuleret uti Poribus Ser
potentis Dnus propensionem suam declaraverit et
Pacis et Rationem cū Omni Provincia ac Gente
Moldavica sub Nrā Cārea Majestatis Protectione
fore desiderando; Deqs hōrce Cōsistiano Ipsius
affectu Considerato eundem Principem Sub protectio
nem Nram Clementissimè accepimus; et ad Pro-
posita ab eodem Intrascriptā formā condescendi-
mus Puncta. I^ma: Prefatus Serenissimus
Moldaviæ Princeps cū Omnibus ditionatibus Nobil
bus, ac cuiuscqs status Inclytæ Moldavicæ Genero
Incolis, Omnibusqs Suæ Provinciæ Civitatibus
ac locis ex Nunc Sub Nrā Cārea Majestatis,
uti fideles decet Subditos protectione perpetuō
manere: acceptō qs hōrce Nostro Dyplomate
Nobis Magno Domino in Primis Secretō
Jus Jurandum prestare. Quod, pro Majori fide,
Scriptoreus Conceptum, propriaqs Manu Subscri
ptum ac Principali Sigillo Munitum cū Paribus
hisce Punctis, propria qqs Manu Subscripta ad
Nostram Sacram Majestatem per fidelem

fidamqs personam Quamcitius, ad minimum verō
circa ultimas Dies Mensis Maij, expedire
Tenetur. Quod à Nobis antē ingressum exer
cituum Nrorum In Moldaviam Secretissime
conservabitur; Ad interim veri Nobis Magno
Domino Nrō Cārea Majestati Omnimodum
possibile fideqs In Correspondentijs agere ac
In Cæteris Quantum poterit, clām prestare
Servitium. II^um: Cum verō Capitalis Nostra
Militia in Moldaviam Inoleviatur Tum Sere-
nissimus Princeps palām uti Ns Ser. Subditos Princi-
pe declarabit, seqs cum Omni propria Militia
exercitui Nrō Incorporabit. Pro quā Ipsius Mili
tia Tunc ex Thesauro Nostro Pecuniarium subsi
dium prestare pollicemur; et unā cū Exercitibus
Nris ad Mandata Nrā Contra Divina Crucis Hostes
Colligatos et Adherentes Ipsius In quantum Om
potens DEUS Opem Concesserit Operaturus
nec non Omnigenis Consilijs Pro suā Experien
tiā Juxta Illorum Locorum progressus Nobis fa
vere; Sub Nrā qqs protectione et Obsequio
nostra Cārea Majestatis, hæredqs Nostro-
rum Ipse aqē ac hæredes eiusdem perpetuō
manere. III^us: Vicissim Nos Magnus

Dominus Nostra Cesarea Majestas pro se hæredibusq
Nostris Rossiaci Throni, Nec Ex Valachia nec
alia Externa familia Principem Moldaviæ creare Nos
nulla potestate uti posse pollicemur. Quinimò
pro hacce Contestata erga Nos fidelitate Sereni-
ssimi Principis Demetrij Cantemiry, ipsumet
et Ex prosapia Eiusdem Masculi exûs hære-
des penes hoc Regimen ac Principatum Molda-
viæ Immutabiliter Cum Titulo Principis manu-
tenere promittimus, hoc solumodo excepto,
nisi quis eorum fidem Sanctæ Orientalis
Ecclesiæ mutaverit, vel â fidelitate Nræ
Cesareæ majestatis defecerit. IIII: Verûtamen
si cui ex præfatis Nefandis [Quod DEUS avertat]
ad Nræ Cesareæ Maiestatis Mandatum, depositio
aut Iuxta Sanctæ Ecclesiæ Patrum decreta,
Iuraq Politica Quæcuq animadversio, accidat,
Tunc filius eius si Tamen probæ fidelitatis
repertus fuerit, Succedere debeat. Si verò
dubiæ, Ex eadem Cantemiriana prosapia
alter probus fidelis et Maculæ expers
in Eiusdem Principatûs dignitate Succedat:

nec ullo modo Principatûs dignitatem usq ad Consu-
mmationem eorundem prosapiæ in aliâ transi-
re, Imò etiam et in Utero existentem Infan-
tem Sub directione Nationalium Rectorum
ad Nrum Cesareæ Majestatis Consensum Electo-
rum expectari, donec Principatûs hæres
nascatur. V: Si Principatus Moldaviæ
cuidam Principum antecessorum â Nobis
vel promissus fuerit; promissio illa
irrita sit. VI: Iuxta Veterem Molda-
vorum Consuetudinem Omnis Gubernandi pot-
stas penes Principem futura sit. VII
Princeps In Omnes, ingulosq Moldaviæ
Boiaros Secundum Veterem Consuetudinem
absq ulla innovatione legum eorum exer-
VIII: Princeps Iuxta Morem Antiquum
Omnibus Moldaviæ Urbibus ut Proprijs Pos-
ssionibus dominari poterit Et Omnium
proventuum huius Principatûs nullam dimi-
nutionem aut detractionem patiatur. IX
Optimates et Universi Principatus Moldaviæ
Subditi nullo Excusationis prætextu Interp-

sito

mandato Principis Obedire Teneantur [ut olim
Semper Solitum Fuit] Praeter Exceptionem
in Tertio Puncto expressam In Quali Occasio
ne Dicto Principi Obedire non Tenebuntur.
X. Omnis Facultas Jurisdicendi et Judicandi
penes Principem Maneat, sine quo Principali
Diplomate nihil Confirmabitur aut a Sua
Cesarea Majestate delebitur. XI. Principatûs
Moldaviæ Dicione Secundum Veterem Molda
viæ Determinationem Juri Principis Subeun
Qua citrâ Scribitur Istro Fluvio, Camenico Ben
der Toto Bugiakiensi Tractu Danubio Valac
chia et Transylvaniæ Limitibus et Polonicis
Confiniis, Secundum Pactam cum illis Limita
tionem XII. Principatus Moldaviæ Portu
Licia et Civitates, Et quæcunque alia Sint Muni
tione cincta Loca Principis Præsidio, aut
Principis Consensu à Nostra Cesarea Majestate
pro Necessitate Conservari præsidio que muni
ta esse debeant. XIII. Si quando Inter
Cæsaream Nram Majestatem et Turcarum Sul
tanum Pax Componi poterit Principatus Mol
Lvia

Patrocinio ac Protectione Nostræ Cæsareæ Majesta
tis niti vata desiderabit. Immo potius Inter
Principalia Moldavica Pacta Expetendum,
ut Moldaviæ Principatus ad Nostram Cæsaream
Majestatem adhærere debeat. XIIII. Si
Hostis [Quod Omnipotens DEUS avertat]
convalescit, et Moldaviæ Principatus Paga
næ Subjectioni Redigere Serenissi
mus Princeps. In tali Occasione habet Con
sensum Nostrum Respectu Refugii In Nostrum
Imperium. Tum verò ex Nostra Cæsareâ Majesta
tis Thesauro Singulis Annis Tot Expensarum
habebit Quantum Principi Facere poterit
similiter et Successores eius Nostræ Cæsa
reæ Missis Largitionis. In Eternum minimè priva
buntur. XV. Possessionibus et Pala
tijs Suis Constantinopoli habet Princeps,
Nostræ que Cæsareæ Majestatis Gratiâ ibi deroga
verit, ijsdem Æquales et Correspondentes â
Nostra Cæsarea Majestate Moscovia Donabun
tur. XVI. Nos et Nostros Cæsareæ Majestatis
Hæredes Successores, hæc Pacta Fœdera Con
servaturos et inviolabiliter que Observaturos.

et Inaeviternum manutenturos deberi obligamus.

XVII: Praesens Dyploma et Puncta energiam et Vigorem Suum Tunc habitura sint Cum Iuxta Expressionem in illis Serenissimus Princeps Demetrius Cantimir Nobis uti Praememoratum est, Coram Sanctissima Trinitate Ius Iurandum ratione fidelitatis et Quod Mandatis Nris perpetuo Obediturus, fidelia atque sincera servitia exhibiturus praestiterit. Idem quoque Ius Iurandum et puncta manu Propria Subscripta ad Nostram Csaream Majestatem Transmiserit Iuxta quoque illa Immutabiliter adimplere. Post Ingressum Veri exercituum Nrorum, et Omnes Magnates, Nobiles quoque Militiam, Totum quoque Populum Moldaviae Iure Iurando In fidelitate Obstringere, Nris exercitibus Incorporari Curaverit. Quapropter Viceversa Nos Magnus Dominus Nostra Csarea Majestas Praefatum Cum Toto Populo Moldaviae ab Universis Inimicis protegere Nunquam destituere pollicemur, Pro quibus Confirmandum datum est hoc Nostrum Imperatorium Dyploma manu Nostra Subscriptum

Sigillo quoque Nostro Imperiali munitum
Dat: Luceoriae Aprilis 13 die Anno millesimo septingentesimo Undecimo

PETRUS

Comes Golowkin

DER BERLINER KONGRESS 1878 UND RUMÄNIENS UNABHÄNGIGKEIT

von Andreas HILLGRUBER

Meine Ausführungen haben den Titel "Der Berliner Kongreß 1878 und Rumäniens Unabhängigkeit", weil der Blickwinkel hierin nicht von Rumänien ausgeht, seinen Anstrengungen, die Suzeränität des Ottomanischen Reiches abzuschütteln und eine internationale Anerkennung seiner am 10. Mai 1877 proklamierten Unabhängigkeit zu erreichen, wie es in so vielen Gedenkreden und Publikationen im Umkreis des 100. Jahrestages der Unabhängigkeitserklärung der Fall gewesen ist. Vielmehr haben meine Betrachtung und die daran anschließende Analyse ihren Ausgangspunkt im internationalen System der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im sog. "europäischen Konzert", und bei den durch das Geschehen in Südosteuropa seit dem Sommer 1875 und speziell seit dem Ausgang des russisch-türkischen Krieges von 1877/78 notwendig gewordenen Korrekturen dieses Systems, die der Berliner Kongreß vornahm, um das System als Ganzes wieder funktionsfähig zu machen. In diesem Rahmen spielte der Fall Rumänien keine zentrale Rolle, war andererseits aber auch nicht von völlig untergeordneter Bedeutung. Seinen 'Stellenwert' genauer zu bestimmen, ist - neben anderen - ein hier zu erörternder Aspekt.

Ich werde zuerst in aller Kürze einiges Grundsätzliche zum Mechanismus des Mächtesystems im 19. Jahrhundert sagen, danach die 'Reparatur' des durch die erwähnten Ereignisse in Südosteuropa in seiner Funktionsfähigkeit gefährde-

ten Systems auf dem Berliner Kongreß skizzieren, anschließend die Rumänien betreffenden Kongreßentscheidungen umreißen und schließlich das gleichsam in statu nascendi befindliche unabhängige Rumänien als Faktor der Mächtepolitik während des Kongresses und im ersten Jahre danach zu bestimmen versuchen.

Das auf dem Wiener Kongreß 1814/15 partiell restaurierte und durch die gemeinsame Frontstellung seiner Hauptträger gegen die Französische Revolution und Napoleons "Grand Empire" ideologisch auf eine etwas andere Grundlage als in der Zeit des Ancien Régime gestellte europäische Mächtesystem beruhte in seinem machtpolitischen Kern weiter auf dem in bestimmten Abständen neu zu regulierenden, dabei Ansätze zur Hegemonie stets zugunsten der Aufrechterhaltung eines labilen Gleichgewichts zurückdrängenden Interessenausgleich zwischen den fünf Großmächten: den beiden Flügelmächten Großbritannien und Rußland, den alten kontinentalen Rivalen Frankreich und Habsburg sowie dem - bis 1870 nur temporär als Großmacht von den übrigen vier respektierten - Preußen. Hinzu kam 1856 noch - mehr dem Anspruch als der Realität nach - Sardinien bzw. seit 1861 Italien.

Unter Ausnutzung der durch den Krimkrieg wesentlich abgeschwächten Solidarität der Großmächte innerhalb des "Konzerts" und insbesondere des fortdauernden Gegensatzes zwischen Rußland und England sowie zwischen Rußland und Österreich gelang es Bismarck in drei 'duellartigen' Kriegen aus der bislang unbedeutendsten Großmacht Preußen in Gestalt des neuen Deutschen Reiches ein Gravitationszentrum in der Mitte Europas zu schaffen, das à la longue das ganze Mächtesystem zu sprengen drohte, wenn die in den Jahren 1864 bis 1871 zu seinen Gunsten eingetretene Kräfteverschiebung nicht noch nachträglich reguliert wurde. Als sozusagen klassisches Mittel hierfür galt - den immer noch gültigen Prinzipien der Konvenienz der Großmachtpolitik seit dem frühen 18. Jahrhundert entsprechend - ein Austarieren der Gewichte

zwischen den (einen höheren Rang und weitaus mehr Rechte für sich beanspruchenden) Großmächten auf Kosten von Klein- und Mittelstaaten durch Annexionen und Kompensationen, durch Zuweisung von Einfluß- und Interessensphären. Die Klein- und Mittelstaaten, vor allem - aber nicht nur - diejenigen unter ihnen, die noch nicht einen festen Platz im europäischen Mächtesystem innehatten und daher nicht quasi unter dem speziellen Schutz der einen oder anderen Großmacht oder des "Konzerts" insgesamt standen, bildeten gleichsam eine verfügbare 'Masse', auf die die Großmächte zurückgriffen, wenn anders ein Arrangement zwischen ihnen nicht möglich war und ein großer Krieg aus bestimmten Gründen nicht in Betracht kam.

Obwohl im Pariser Friedensvertrag von 1856 in Artikel 7 die Großmächte erstmals ausdrücklich die "Hohe Pforte (für) teilhaftig der Vorteile des öffentlichen und europäischen Rechts und des europäischen Konzerts" erklärt und sich verpflichtet hatten, "die Unabhängigkeit und den Territorialbestand des Ottomanischen Reiches zu achten", stand doch in der Orientkrise von 1875 an von vornherein fest, daß der Interessenausgleich zwischen den Großmächten unter dem Gesichtspunkt der Kompensationen (der schon seit der Reichsgründung von 1871 wieder in den Vordergrund gerückt war) auf Kosten des Ottomanischen Reiches, der von diesem abhängigen autonomen oder halbautonomen Fürstentümer und der um ihre nationale Unabhängigkeit ringenden christlichen Völker Südosteuropas gesucht werden würde, weil hier und nur hier ein Abstecken neuer Einfluß- und Interessensphären trotz aller Schwierigkeiten im einzelnen insgesamt im Vergleich zu den 'älteren' Klein- und Mittelstaatenfeldern (in Skandinavien oder im Bereich der Rhein- und Scheldemündung) doch verhältnismäßig 'einfach' schien.
Dabei war für Rußland und - in zweiter Linie - auch für Österreich-Ungarn der Erwerb von eindeutig umgrenzten, ausschließlich ihnen 'zur Verfügung' zugewiesenen Macht- und Einflußsphären in Südosteuropa bestimmend. Für Großbritan-

nien galt die Sicherung seiner ökonomischen Interessen (Weizenzufuhr) an der unteren Donau sowie der türkischen Meerengen und deren indirekter Schutz durch die Weiterexistenz miteinander rivalisierender halbautonomer Fürstentümer unter türkischer Oberhoheit als Leitlinie. Demgegenüber war es Bismarcks Hauptziel in der Krise, den zeitweilig drohenden großen Krieg in Europa zu verhindern,der das Deutsche Reich in eine aussichtslose Zweifrontensituation bringen würde, zugleich aber doch - so Bismarcks drastische Formulierung - das "orientalische Geschwür" offen zu halten, um die Aufmerksamkeit der übrigen Mächte vom Zentrum Europas an die Peripherie abzulenken und somit die schwierige Situation des neuen Reiches zu entlasten. Hinzu kamen auch bei Bismarck (wie bei den Repräsentanten der anderen Großmächte) jeweils spezielle ökonomische Prioritäten oder auch - so im Falle Frankreichs und Italiens - kulturideologische Präferenzen, die das Engagement in diesem oder jenem Teil Südosteuropas mitbestimmten. Sinngemäß ließ sich die Äußerung Bismarcks zur bulgarischen Frage, "daß seiner Meinung nach den Kongreß nicht das Glück der Bulgaren zu beschäftigen habe, sondern daß es seine Aufgabe sei, den Frieden Europas sicherzustellen", auch auf seine - und nicht nur seine - Haltung zum Problem Rumänien übertragen. Das, wie gesagt, schon seit 1871 gleichsam auf der Tagesordnung des "europäischen Konzerts" stehende Problem notwendiger Kompensationen wurde durch den russisch-türkischen Frieden von San Stefano vom 3. März 1878 im höchsten Maße aktualisiert. Dieser - übrigens in der Sicht russischer Nationalisten durchaus gemäßigte - Friede, der den russisch-türkischen Krieg im Stile der Bismarckschen Kriege bilateral zu beenden suchte, ging mit der Gründung eines ganz von Rußland abhängigen Großbulgarien sowohl über die Interessen Österreich-Ungarns - ungeachtet der zuvor mit diesen getroffenen Absprachen über Kompensationen zugunsten der Doppelmonarchie - als auch über diejenigen Großbritanniens in einem solch extremen Maße hinweg, daß das so vollends aus den Fugen geratene Gleichgewicht nurmehr durch einen in-

ternationalen Kongreß durch Regulierungen an der neuralgischsten Stelle: Südosteuropa wieder ins Lot gebracht werden konnte.

Bismarcks bekannte Abneigung gegen internationale Kongresse, die allzu leicht zu einer ihm höchst unerwünschten Generaldiskussion über die Kräfteverhältnisse in Europa und die "halbhegemoniale" Stellung des Deutschen Reiches geraten konnten, ließ sich dadurch überwinden, daß die zur Diskussion gestellten Themen streng begrenzt wurden und zudem die Hauptprobleme: Bulgarien, Bosnien-Herzegowina und Cypern in groben Umrissen bereits in zweiseitigen Absprachen von den Kontrahenten vorab geklärt wurden (zwischen England und Rußland am 30. Mai, zwischen England und Österreich-Ungarn am 4. Juni und zwischen England und der Türkei am 6. Juni), so daß dem vierwöchigen - als reine Arbeitstagung aufgezogenen - Berliner Kongreß vom 13. Juni bis 13. Juli 1878 im wesentlichen nur noch die - allerdings nicht ganz leichte - Aufgabe einer Präzisierung und vertraglichen Ausformulierung der Vorabsprachen blieb. Rumänien war dabei aus der Sicht der Großmächte - um es zugespitzt zu deuten - die Funktion einer zusätzlich verfügbaren 'Manövriermasse' zugefallen, die zur Überbrückung der divergierenden Großmachtinteressen herangezogen und dann in das Vertragsgebäude einbezogen werden sollte, um den Kompromiß abzurunden.

Mit anderen Worten: Berlin 1878 war wie Wien 1814/15 und Paris 1856 ein reiner Großmächtekongreß. Den Vertretern der nach Unabhängigkeit drängenden Völker Südosteuropas blieb nicht viel mehr als die Möglichkeit zum Antichambrieren und zur 'Lobby'-Tätigkeit. Die Delegierten Rumäniens erhielten nur ein einziges Mal - und auch das nur nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten - Gelegenheit, die Position ihrer Regierung vor dem Kongreß zu vertreten.

Am 1. Juli wurden sie zur Anhörung zugelassen. Sie stellten dabei - von den Interessen des rumänischen Nationalstaates her gesehen verständliche, bei Kenntnis der internationalen Situation aber als unrealistisch zu bezeichnende - Maximalfor -

derungen (die wohl weniger in der Erwartung einer Erfüllung vorgetragen, als vielmehr gleichsam 'vor der Geschichte' angemeldet wurden): Keine Gebietsabtretung, d.h. kein Verzicht auf das 1856 gewonnene Südbessarabien (worauf Rußland, wie die rumänischen Delegierten seit langem wußten, strictissime bestand); internationale Anerkennung der Unabhängigkeit und "Neutralisierung" Rumäniens, d.h. praktisch eine Belgien-Lösung für das bisherige Durchgangsland für die Armeen des Zarenreiches bei allen russisch-türkischen Kriegen, also: eine völkerrechtliche Festlegung des "europäischen Konzerts" als Ganzes zugunsten einer dauerhaften Neutralität des gerade souverän werdenden Staates; ferner Erstreckung dieser Souveränität auch auf die Donaumündung einschließlich der Inseln, d.h. Einschränkung der 1856 eingerichteten Europäischen Donaukommission der Großmächte, die Hoheitsbefugnisse über die sog. "See-Donau" von Braila bis zur Mündung besaß. Schließlich forderte die rumänische Delegation noch die Erstattung einer Kriegsentschädigung.

Der Kongreß ging über diese Forderungen und Wünsche der Vertreter Rumäniens hinweg. Die Beschlüsse über Rumänien erfolgten in Abwesenheit der rumänischen Delegierten und ohne nennenswerte Diskussion, da sich die Großmächte bereits zuvor untereinander über die Bedingungen für eine internationale Anerkennung der rumänischen Unabhängigkeit geeinigt hatten. Schon Ende März hatte der österreich-ungarische Außenminister Graf Andrássy - damit der russischen Seite eine 'Brücke' zur Rückkehr zu den umstrittenen älteren Absprachen von Reichstadt und Budapest vom Juli 1876 bzw. Januar 1877 bauend, die für eine Überlassung Bosniens und der Herzegowina an die Doppelmonarchie eine Wiederangliederung Südbessarabiens an das Zarenreich vorgesehen hatten - in einer Unterredung mit Ignatiew das Recht Rußlands auf ganz Bessarabien zugestanden und zugesagt, diesen Anspruch des Zarenreiches auch gegenüber den anderen Großmächten und gegenüber Rumänien zu vertreten.

Den rumänischen Delegierten war damit in Berlin die Möglichkeit eines Gegeneinanderausspielens von Österreich-Ungarn und Rußland genommen. Die russische Regierung konnte nun sogar, gestützt auf diese Zusage der Habsburger Monarchie, die Garantie des Besitzstandes Rumäniens, die sie in der russisch-rumänischen Konvention vom 4. April 1877 abgegeben hatte , um das Durchmarschrecht für ihre Armee zum Angriff auf die Türkei zu erlangen, als ausschließlich auf die Grenzen gegenüber dem Ottomanischen Reich bezogen umdeuten und über die Emotionen der Rumänen, die sich betrogen und verraten fühlten, hinwegschreiten.

Nachdem innerhalb des Kreises der Großmächte festgestellt worden war, daß diese Gebietsverschiebung auf Kosten Rumäniens keine Veränderung des Status der Europäischen Donaukommission zur Folge haben würde, worauf Großbritannien größten Wert legte, fanden sich alle Mächte mit dem als Kompensation zu betrachtenden, im Vergleich zu dem in San Stefano anvisierten bescheidenen Gebietszuwachs Rußlands ab. Deutlich geworden war damit, daß sich die Großmächte darüber einig waren, Rumänien nicht zu einem Streitobjekt zwischen ihnen auf der Konferenz werden zu lassen, sich vielmehr entschlossen zeigten, ihm die Bedingungen für die Anerkennung seiner Unabhängigkeit gemeinsam zu diktieren. Bestätigt wurde dementsprechend der schon im Frieden von San Stefano ohne Beteiligung Rumäniens vorgesehene Tausch des rumänisch besiedelten Südbessarabien gegen die Norddobrudscha mit ihrer Mischbevölkerung.
Eine Realisierung dieses Tausches sollte die eine Vorbedingung für die völkerrechtliche Anerkennung der Unabhängigkeit Rumäniens durch die Großmächte sein. Die zweite - von den Prinzipien der Konvenienz der Großmächte her betrachtet - weitaus ungewöhnlichere, in Artikel 44 des Berliner Vertrages fixierte Bedingung stellte einen massiven Eingriff in die rumänische Innenpolitik und in die soziale Ordnung des Landes dar. Er bezog sich auf Artikel 7 der rumänischen

derungen (die wohl weniger in der Erwartung einer Erfüllung vorgetragen, als vielmehr gleichsam 'vor der Geschichte' angemeldet wurden): Keine Gebietsabtretung, d.h. kein Verzicht auf das 1856 gewonnene Südbessarabien (worauf Rußland, wie die rumänischen Delegierten seit langem wußten, strictissime bestand); internationale Anerkennung der Unabhängigkeit und "Neutralisierung" Rumäniens, d.h. praktisch eine Belgien-Lösung für das bisherige Durchgangsland für die Armeen des Zarenreiches bei allen russisch-türkischen Kriegen, also: eine völkerrechtliche Festlegung des "europäischen Konzerts" als Ganzes zugunsten einer dauerhaften Neutralität des gerade souverän werdenden Staates; ferner Erstreckung dieser Souveränität auch auf die Donaumündung einschließlich der Inseln, d.h. Einschränkung der 1856 eingerichteten Europäischen Donaukommission der Großmächte, die Hoheitsbefugnisse über die sog. "See-Donau" von Braila bis zur Mündung besaß. Schließlich forderte die rumänische Delegation noch die Erstattung einer Kriegsentschädigung.

Der Kongreß ging über diese Forderungen und Wünsche der Vertreter Rumäniens hinweg. Die Beschlüsse über Rumänien erfolgten in Abwesenheit der rumänischen Delegierten und ohne nennenswerte Diskussion, da sich die Großmächte bereits zuvor untereinander über die Bedingungen für eine internationale Anerkennung der rumänischen Unabhängigkeit geeinigt hatten. Schon Ende März hatte der österreich-ungarische Außenminister Graf Andrássy - damit der russischen Seite eine 'Brücke' zur Rückkehr zu den umstrittenen älteren Absprachen von Reichstadt und Budapest vom Juli 1876 bzw. Januar 1877 bauend, die für eine Überlassung Bosniens und der Herzegowina an die Doppelmonarchie eine Wiederangliederung Südbessarabiens an das Zarenreich vorgesehen hatten - in einer Unterredung mit Ignatiew das Recht Rußlands auf ganz Bessarabien zugestanden und zugesagt, diesen Anspruch des Zarenreiches auch gegenüber den anderen Großmächten und gegenüber Rumänien zu vertreten.

Den rumänischen Delegierten war damit in Berlin die Möglichkeit eines Gegeneinanderausspielens von Österreich-Ungarn und Rußland genommen. Die russische Regierung konnte nun sogar, gestützt auf diese Zusage der Habsburger Monarchie, die Garantie des Besitzstandes Rumäniens, die sie in der russisch-rumänischen Konvention vom 4. April 1877 abgegeben hatte , um das Durchmarschrecht für ihre Armee zum Angriff auf die Türkei zu erlangen, als ausschließlich auf die Grenzen gegenüber dem Ottomanischen Reich bezogen umdeuten und über die Emotionen der Rumänen, die sich betrogen und verraten fühlten, hinwegschreiten.

Nachdem innerhalb des Kreises der Großmächte festgestellt worden war, daß diese Gebietsverschiebung auf Kosten Rumäniens keine Veränderung des Status der Europäischen Donaukommission zur Folge haben würde, worauf Großbritannien größten Wert legte, fanden sich alle Mächte mit dem als Kompensation zu betrachtenden, im Vergleich zu dem in San Stefano anvisierten bescheidenen Gebietszuwachs Rußlands ab. Deutlich geworden war damit, daß sich die Großmächte darüber einig waren, Rumänien nicht zu einem Streitobjekt zwischen ihnen auf der Konferenz werden zu lassen, sich vielmehr entschlossen zeigten, ihm die Bedingungen für die Anerkennung seiner Unabhängigkeit gemeinsam zu diktieren. Bestätigt wurde dementsprechend der schon im Frieden von San Stefano ohne Beteiligung Rumäniens vorgesehene Tausch des rumänisch besiedelten Südbessarabien gegen die Norddobrudscha mit ihrer Mischbevölkerung.
Eine Realisierung dieses Tausches sollte die eine Vorbedingung für die völkerrechtliche Anerkennung der Unabhängigkeit Rumäniens durch die Großmächte sein. Die zweite - von den Prinzipien der Konvenienz der Großmächte her betrachtet - weitaus ungewöhnlichere, in Artikel 44 des Berliner Vertrages fixierte Bedingung stellte einen massiven Eingriff in die rumänische Innenpolitik und in die soziale Ordnung des Landes dar. Er bezog sich auf Artikel 7 der rumänischen

Verfassung von 1866, der - die damit verbundene Zielsetzung verbrämend - nur für "Fremde christlichen Glaubens" ein Recht auf Einbürgerung vorsah. Nun forderte der Berliner Kongreß eine Verfassungsänderung mit dem Ziel einer völligen rechtlichen Gleichstellung aller Kulte und deren Glaubensangehöriger in Sachen Einbürgerung. Was steckte dahinter?

Die Formulierung dieses Artikels des Berliner Vertrages ging auf den Einfluß internationaler jüdischer Organisationen zurück, die die freie Betätigung ihrer Glaubensgenossen in der Wirtschaft Rumäniens erreichen wollten und über Bleichröder auf Bismarck und auf die französische Regierung eingewirkt hatten. Die Verwirklichung des Artikels 44 sollte - was während des Kongresses noch nicht zu übersehen war - zum Angelpunkt einer über einjährigen Auseinandersetzung zwischen den Großmächten in einer ganz ungewöhnlichen Frontstellung zwischen Rußland einerseits, Großbritannien, Frankreich und dem Deutschen Reich auf der anderen Seite werden.

Tatsächlich setzten sich Rußland und kurz danach auch Österreich-Ungarn (dieses, um Rußland nicht allein das Feld in Rumänien zu überlassen) über den Beschluß des Berliner Kongresses hinweg und sprachen, ohne die Erfüllung der geforderten Verfassungsänderung abzuwarten, die Anerkennung der Unabhängigkeit Rumäniens aus. Demgegenüber setzten die beiden Westmächte im Verein mit Bismarck die während des Kongresses schon eingeleitete Pressionspolitik gegenüber Rumänien verstärkt fort. Auffällig und nicht leicht zu deuten war dabei vor allem das starke Engagement Bismarcks in diesem Teilaspekt des Problems Rumänien, das ihn insgesamt noch während des Kongresses kaum berührt hatte, in einer Frage, die - in vordergründiger Betrachtung - eher in den Bereich liberaler Prinzipienpolitik zu fallen schien als in den "realpolitischer" Kalkulationen.

Zwei Thesen, die sich nicht unbedingt auszuschließen brauchen, sich vielmehr auch ergänzen können, sind von Historikern in letzter Zeit in diesem Zusammenhang vertreten worden. Es handelt sich zum einen um die von Martin Winckler wiederholt dargelegte politische Strategie Bismarcks im Jahr nach dem Berliner Kongreß, deren Ziel es gewesen sei, durch ein enges Zusammengehen mit Großbritannien und Frankreich in einer Prinzipienfrage, die ein plötzliches Umschwenken dieser beiden Mächte unwahrscheinlich machte, Rußland die Isolierung spüren zu lassen, in die es durch seine Politik in Südosteuropa 1877/78 geraten war und aus der es durch eine scharf anti-deutsche Frontstellung nach Abschluß des Kongresses hinauszugelangen suchte, um das Zarenreich nach (dem erhofften) Durchbruch der Erkenntnis, daß Großbritannien und besonders Frankreich nicht für eine Wendung gegen Deutschland zu gewinnen waren, zum "Kommen", d.h. zur Rückwendung zu Deutschland hin, zu bewegen.

Nachdem sich das Gelingen dieses Manövers abzeichnete, ließ Bismarck Rumänien als 'Exempel' liberaler Prinzipienpolitik schnell wieder fallen und sprach die Anerkennung seiner Unabhängigkeit aus, ohne sich um die volle Verwirklichung des Artikels 44 des Berliner Vertrages zu kümmern. Zwar war inzwischen eine Verfassungsänderung vom rumänischen Parlament beschlossen worden, doch bot sie der rumänischen Regierung die Handhabe, eine sehr selektive Zuerkennung von Bürgerrechten an ausländische Juden vorzunehmen (bis 1913 insgesamt nur im Falle von 361 Juden).

Gegenüber der machtpolitisch akzentuierten These Wincklers hat vor kurzem Fritz Stern in seinem auf der erstmaligen Auswertung der Bleichröder-Papiere beruhenden Werk "Gold and Iron" (London 1977) herausgearbeitet, daß Bismarck

das Judenproblem in Rumänien hochspielte, um für das Deutsche Reich Vorzugsrechte beim Bau eines größeren Eisenbahnnetzes zwecks leichterer und schnellerer ökonomischer Erschließung des Landes zu erlangen. Als sich jedoch Anfang Oktober 1879 der unmittelbar bevorstehende Abschluß des Zweibundes mit Österreich-Ungarn abzeichnete, verringerte Bismarck sein bis dahin starkes Interesse an der rumänischen Eisenbahn - die Fäden liefen über Bleichröder und Hansemann -, um das neue Bündnis nicht sogleich mit einer deutsch-österreichischen Konkurrenz zu belasten, das die Habsburger Monarchie ihrerseits seit langem als Gebiet ihrer besonderen ökonomischen Interessen betrachtete. Anfang 1880 kam es zu einem Kompromiß in beiden Fragen: dem Eisenbahn-Problem und der Erfüllung des Artikels 44 des Berliner Vertrages. Rumänien ließ sich schließlich - das war in Bismarcks Sicht entscheidend - in anderer Weise als auf dem Wege über ein wirtschafts- und finanzpolitisches Engagement im Stile der Penetration Ägyptens durch Frankreich und Großbritannien in das Allianzsystem der Mittelmächte einfügen: über einen Bündnisvertrag mit Österreich-Ungarn und eine Akzessionserklärung des Deutschen Reiches (die in rumänischer Sicht das Wesentliche war) 1883.

Welche Bedeutung, welchen Wert - so fragen wir abschließend - hatte die damit endlich von allen Großmächten anerkannte Souveränität Rumäniens?
Ich beschränke mich hier auf eine thesenartig zugespitzte Antwort.

1. Der von den nationalen Bewegungen im 19. Jahrhundert zu einem quasi absoluten Wert als Leitbild erhobene Gedanke einer vollen Unabhängigkeit und Souveränität war schon unter den Bedingungen der zweiten Hälf-

te dieses Jahrhunderts zumindest für Mittelstaaten, die wie Rumänien an einem geostrategischen Brennpunkt der sich kreuzenden Großmächteinteressen lagen und zudem ökonomisch zu den begehrtesten Ländern gehörte, eine ambivalente Angelegenheit. Gewiß war nun 1878/80 die Suzeränität des jahrhundertelangen Nationalfeindes, des Ottomanischen Reiches, der türkischen Glaubensfeinde, abgeschüttelt. Doch in der letzten Phase, seit 1856/59, war diese türkische Oberhoheit wohl kaum mehr eine ernsthafte Bedrohung gewesen, sondern eher eine Art Schutzdach, das die Spannungen zwischen den Großmächten in diesem Raum auf sich gezogen und Rumänien aus der unmittelbaren Konfrontation herausgehalten hatte, in die es während des Krimkrieges zunächst infolge der russischen Besetzung, danach aber auch durch die österreichische Okkupation geraten war, die sehr leicht zu einer Inkorporation in das eine oder das andere Imperium hätte führen können. Nicht die Stärke, sondern die Schwäche des 1856 restaurierten türkischen Schutzdaches war das eigentliche Problem, doch Rumänien meinte - aus historisch wie zeitgenössisch nur zu verständlichen Gründen - 1877 die Chance nutzen und es mit Hilfe der russischen Großmacht beiseite schieben zu sollen, obwohl es im Falle eines vollen Triumphes des Verbündeten zu einem 'Satelliten' des Zarenreiches abgesunken wäre, eingeklemmt zwischen dem bis zur Donaumündung vorgerückten Rußland selbst und seinem Hauptverbündeten in Südosteuropa, Großbulgarien, so daß die nominell errungene Unabhängigkeit nichts im Vergleich mit der totalen realen Abhängigkeit von Rußland besagt hätte. Nur die Wendung Großbritanniens und Österreich-Ungarns gegen Rußlands Expansion in

Südosteuropa hat dieses katastrophale frühe Ende der Unabhängigkeit Rumäniens verhindert.

2. Der Berliner Kongreß führte statt der russischen Lösung des Problems Rumänien eine internationale Lösung herbei, die in anderer, wenn auch nicht vergleichbar gravierender Weise die faktisch recht eng gezogenen Grenzen der mit der formalen Anerkennung erreichten Unabhängigkeit Rumäniens deutlich machte. Zur territorialen 'Zwangsverschiebung' von Nord nach Süd trat der - noch schwerer wiegende - Eingriff in die rumänische Innenpolitik (wie immer man aus heutiger Sicht die antijüdische Tendenz in der Verfassung Rumäniens von 1866 beurteilen mag). In jedem Falle wurde Rumänien sogleich nach Abschluß des Kongresses, in der Anfangsphase seiner völkerrechtlichen Unabhängigkeit, zum Spielball der Großmächtepolitik. Auch der ökonomischen Durchdringung des Landes war Tür und Tor geöffnet, auch wenn ihr die Rivalität zwischen den Mächten gewisse Schranken setzte, so daß in Rumänien gar die Illusion aufkommen konnte, das Land könne als gleichrangiger Partner an einem ihm genehmen Bündnissystem teilhaben. Daß dies ausschließlich mit einer bestimmten Konstellation zwischen den Großmächten in der späten Bismarck-Zeit zusammenhing und mit dem Zerfall der Grundbedingungen eben dieser Konstellation zu Ende gehen würde, trat allerdings erst relativ spät offen zutage und ließ daher die Illusion sehr lange fortdauern.

3. An die Stelle einer einseitigen Abhängigkeit von einem den Rumänen lange, allzu lange als übermächtig erschienenen Ottomanischen Reich geriet Rumänien - so das Fazit - vom Augenblick seiner völkerrechtlichen Unabhängigkeit an in eine - außenpolitisch gesehen - dreifache mehr oder weniger starke und als solche empfundenen indirekte politische Abhängigkeit, befand es sich in einer - nur zeitweilig , in der späten Bismarck-Zeit verdeckten - potentiellen, jederzeit aktualisierbaren 'Dreifrontensituation": denn Rumänien lag im Spannungsfeld Rußlands, der Habsburger Monarchie (sowie des nolens-volens hinter diesem stehenden, immer stärker an seine Stelle tretenden, je labiler die Situation in der Doppelmonarchie wurde, Deutschen Reiches) und des Ottomanischen Reiches (bzw. seiner dieses abstützenden, faktisch an seine Stelle tretenden, auch untereinander rivalisierender Protektoren Großbritannien und Frankreich). Aus diesem Spannungsfeld gab es nach 1878 für Rumänien keine Flucht mehr im Sinne einer neuen 'Befreiung', sondern als Alternative nur, sofern es zum Triumph einer Großmacht in einem allgemeinen Kriege zwischen diesen drei rivalisierenden Mächtegruppen kam, das Aufgehen in der Machtsphäre eines Imperiums. In jedem Falle aber war vom Beginn der völkerrechtlichen Unabhängigkeit an das Maß an innerer Freiheit und äußerer Sicherheit sowie realer, nicht völkerrechtlich-formaler Souveränität Rumäniens nicht ausschließlich und meist nicht einmal in erster Linie in die Entscheidung der rumänischen Nation und ihrer Repräsentanten gestellt, sondern abhängig von den Zwängen der internationalen Konstellation, in modernen Schlagworten ausgedrückt: vom Grad der Kooperation oder Konfrontation der Großmächte, deren Interessen sich in Südosteuropa überschnitten.

4. (und letztens). Die Behandlung Rumäniens (wie auch des übrigen Südosteuropa) auf dem Berliner Kongreß ist ein geradezu klassisches Beispiel für eine mühsam erreichte und in mehr als nur einer Hinsicht fragwürdige Friedensbewahrung (auf Zeit) zwischen den Großmächten durch Nichtbeachtung der Nationalitätenprobleme und der Wünsche der um ihre Freiheit und Unabhängigkeit ringenden kleineren Völker. Ob es dazu - dies ist eine (gewiß bereits ein sehr hartes Urteil implizierende) zentrale Frage - eine realistische Alternative überhaupt gibt, ist ein weit über das spezielle Thema, ja über das 19. Jahrhundert hinausweisendes, aber auch im hier erörterten Komplex "Rumänien auf dem Berliner Kongreß" mit enthaltendes Problem der europäischen Geschichte.

* *
*

"Westliche" Spezialliteratur zum Thema (wichtigste Titel)

Medlicott, W.N.: The Recognition of Roumanian Independence 1878/80, in: Slavonic Review 11 (1933)

Meisl, J.: Die Durchführung des Artikels 44 des Berliner Vertrages (1878) in Rumänien. Berlin 1925

Stern, F.: Gold and Iron. Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire. London 1977

Waller, B.: Bismarck at the Crossroads: The Reorientation of German Foreign Policy after the Congress of Berlin, 1878-1880, London 1974

Winckler, M.: Bismarcks Rumänienpolitik und die europäischen Großmächte 1878/79, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge 2 (1954).

UN PORTRAIT DE MARTYR ROUMAIN AU MONT ATHOS

Par Petre Ş.NĂSTUREL

"...l'historien exhume des lambeaux de vérité, et toute vérité mérite respect et amour,"(Léon-E. Halkin, Initiation à la critique historique Paris, 1953, p.25)

Une mission de recherche que nous a confiée le Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), de Paris, pour le Laboratoire associé 186 du Collège de France nous a permis de faire, du 18 août au 2 septembre 1978, un séjour aussi fructueux qu'inoubliable à la Sainte Montagne de l'Athos[1]. Les découvertes qui ont marqué nos pérégrinations et qui alimenteront prochainement toute une série d'études nouvelles pour l'histoire des relations roumano-hagiorites à travers les âges, nous ont alors replongé en esprit dans l'atmosphère, demeurée si tendre à notre coeur, des monastères roumains, que notre long service auprès de la Direction des Monuments historiques de Roumanie de 1953 à 1964 nous a appris à connaître et à aimer. En toute sincérité, nous croyons que personne, depuis les voyages, si riches en résultats, d'un Stoica Nicolaescu et d'un Marcu Beza à la veille, respectivement, de la première et de la seconde guerre mondiale, n'a eu la faveur insigne de recueillir autant de témoignages nouveaux ou de précisions supplémen -

taires que nous cet été. A titre d'échantillon, voici donc aujourd'hui le portrait, encore inconnu, d'un martyr roumain du XVIIe siècle, Jean le Valaque, qu'il serait plus judicieux d'appeler Jean le Roumain.

+
+++

C'est dans le "catholicon" (l'église principale) du monastère de Xéropotamou que nous ressentîmes, en fin d'après-midi du 28 août, le trouble inexprimable, la joie sans mélange que l'on éprouve toujours à découvrir du " neuf ", quand nous avons identifié ce portrait. L'édifice, reconstruit pour beaucoup grâce à de l'argent roumain entre 1761 et 1763, ne fut peint qu'en 1783:[2] ce détail, connu par une inscription, nous livre la date dudit portrait.

Nos recherches dans la bibliothèque et le trésor du couvent achevées (ses archives nous furent malheureusement inaccessibles par suite de l'absence du caloyer qui en avait la garde)[3], nous étions en train d'examiner d'un peu plus près, pour notre plaisir, l'iconographie de l'église, quand un détail nous frappa: les piliers et les entrefenêtres du narthex[4] étaient décorées d'abondance de bustes de néo-martyrs. Jusqu'alors nous n'avions jamais entendu parler d'un pareil programme iconographique, d'un tel "recueil" de saints appartenant à l'époque, si douloureuse pour les Grecs et leurs frères de l'Europe orientale, de la "Turcocratie", ni à l'Athos, ni ailleurs. Le monastère de Xéropotamou étant dédié aux Quarante Martyrs de Sébaste (honorés par l'Eglise d'Orient le 9 mars), il était manifeste que les moines et les peintres de la fin du XVIIIe siècle avaient tenu à leur associer des victimes plus récentes, dont le sacrifice au Christ était alors ressenti aussi et très vivement comme une protestation à l'encontre des exactions ottomanes, de plus en plus intolérables et

insupportables pour les peuples asservis des Balkans.[5] A nos yeux Xéropotamou prenait figure, en quelque sorte, de mémorial des gloires exemplaires de la foi et du dévouement à la nation chrétienne. Nous le disions il y a un instant, les peintures de l'église furent exécutées avec de l'argent venu des pays roumains. Précisons: grâce aux deniers procurés par les marchands de Braşov [6] - Grecs, certes, mais aussi Koutsovalaques et Roumains - , et avec l'aide également de riches Bulgares, dont les portraits figurent sur le même rang que ceux des basileis byzantins représentés dans le narthex, messire Hadji Thomas et messire Hadji Nikola, de Vidin, les fils de Hadji Tsena[7]. Grecs, Roumains, Bulgares furent donc les commenditaires des "peintres orthodoxes" Constantin, Athanase et Naoum de Koritsa (Goritsa), dont le pinceau rehausse honorablement l'éclat de ce catholicon.[8] L'esprit de la révolte qui couvait pour l'indépendance des peuples du Sud-Est européen se laisse deviner dans ce message.

Telle est, à nos yeux du moins, l'idée maîtresse qui inspira les artistes qui recouvrirent de leurs fresques les murs de l'église nouvellement refaite. Et tandis que je rédige mon travail, je regrette de n'avoir guère eu suffisamment de temps au mois d'août pour recenser la totalité des nombreux néo-martyrs dont l'exemple était appelé à tremper les courages de ceux qui allaient bientôt bouter les Turcs hors de Grèce, hors de tous les Balkans, hors des Principautés danubiennes également. Par bonheur, j'ai pris soin de noter, outre la présence de saint Jean le Valaque, les noms de quelques autres martyrs qu'accompagnait, détail exceptionnel, la date même de leur supplice.

Comme pour la grande majorité de ses frères de souffrance, Jean le Valaque n'a point ici l'indication de sa chronologie. En revanche, j'ai relevé la présence de Chrestos (Christos) d'Albanie, décembre 1748; celle de Jean de

Chypre, octobre 1745; celle aussi de Jean l'Enfant, décembre 1748; celles, enfin, de Iordan "Kazantzis", 2 février 1650, et d'Anastase le Peintre, 1er février 1655.

Certes, je me promets de recopier les noms de tous les néo-martyrs figurés à Xéropotamou, si Dieu m'accorde de retourner un jour à l'Athos et à ce couvent. Mais déjà les quelques détails ci-dessus s'avèrent intéressants. C'est ainsi que le martyr d'Albanie Chrestos est connu des synaxaires, sa mort remontant en fait au 12 février 1748.[9] Jean de Chypre semble être, dans l'état de la documentation que je possède, une acquisition nouvelle pour l'hagiographie orthodoxe.[10] Jean l'Enfant, lui, ne fut pas exécuté en décembre 1748, mais le 20 décembre 1652.[11] Iordan le Kazantzis fut effectivement supplicié le 2 février 1650;[12] on le connaissait comme Jean Kalphas, l'"apprenti": l'inscription de Xéropotamou vient préciser qu'il était chaudronnier de son état. Quant au peintre Anastase, il est bien mort à la date indiquée plus haut: ordinairement, on l'appelle Anastase de Nauplie, du nom de la ville de Grèce où il confessa le Christ et dont il est depuis le protecteur attitré.[13]

C'est en remarquant les noms de divers néo-saints qui m'étaient plus ou moins familiers - oh, comme j'enrage, ami lecteur, de n'avoir pas transcrit la totalité de ce calendrier mural! - que l'idée me vint de vérifier si, par hasard, dans cette multitude vénérable ne se serait pas faufilé aussi le seul néo-martyr originaire de Roumanie dont parlent les livres liturgiques de l'Église grecque. La rapidité de mon fébrile examen, due au manque de temps dont je disposais encore avant la fin de l'office de l'Hespérinon que l'on célébrait, semblait devoir se solder par un échec, quand la lumière complice d'un dernier rayon de soleil qui tenait à participer à l'éclat de la cérémonie des Vêpres, me permit brusquement de déchiffrer autour du portrait d'un adolescent encore imberbe, tenant avec modestie mais fermeté la croix, symbole de son martyre, ces mots en langue grecque: ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Βλάχος, SAINT JEAN LE VALAQUE, le Roumain!

Douce joie pour moi, qui jadis en Roumanie m'était déjà occupé de ce jeune martyr du XVIIe siècle...

Par bonheur, j'avais avec moi à Xéropotamou un grand ami de la Roumanie, le journaliste et byzantiniste allemand Georg Mergl établi à Athènes depuis de longues années, venu me retrouver à l'Athos pour quatre jours avec son fils et un ami allemand de ce dernier. C'est cet aimable jeune homme, étudiant à Berlin-Ouest, qui accédant immédiatement à ma prière, s'empressa de photographier pour moi les traits de Jean le Valaque. Et ce m'est un vif plaisir de lui exprimer ici ma reconnaissance pour la possibilité qu'il m'a procurée ainsi de faire connaître le plus ancien portrait de ce néo-saint. Le pélerin roumain, tout comme l'érudit, qui se rendra dorénavant à Xéropotamou, l'y retrouvera sans peine, d'autant plus que le couvent se dresse sur la route qui mène obligatoirement du petit port athonite de Daphni à la capitale de la Montagne Sainte, Karyès, où sont délivrées les indispensables autorisations de séjour. C'est donc dans le narthex - ou liti comme disent fréquemment les Grecs - du catholicon que l'on retrouvera sur le premier pilier à gauche de l'entrée latérale droite, face à une fenêtre, les traits de Jean le Roumain, le "Valaque", comme l'appelle l'inscription qui le désigne. Au-dessus de lui, on remarquera aussi l'image de saint Jean le Chaudronnier ("Kazantzis"), de 1650, dont il a été question plus haut.

Sans doute plus d'un lecteur se demandera-t-il qui donc a été Jean le Valaque. C'est que, depuis Bogdan Petriceico-Haşdeu on s'imagine souvent chez nous que les Roumains n'ont point donné de saints à l'humanité![14] Un byzantiniste grec d'origine, qui fut aussi un bon connaisseur des questions d'histoire roumaine - j'ai nommé Demostene Russo, an-

cien professeur à l'Université de Bucarest - déclarait lui aussi que "Karyophylle écrivit encore la Vie du seul saint roumain, Jean, Olténien de naissance, qui périt par pendaison l'an 1662, le 12 mai, après avoir témoigné pour le Christ" ...[15].

Son histoire tient en une page. Elle fut mise par écrit par ce lettré grec, Jean Karyophylle, haut dignitaire du Patriarcat oecuménique, lequel entretint d'étroites relations avec les Pays roumains, leurs princes, leurs boyards, leurs gens d'Église. Nous ne referons pas ici la biographie de Karyophylle.[16] Il suffira toutefois, pour replacer le personnage dans l'ambiance de son époque, de retenir qu'il se rendit à plusieurs reprises en Valachie, et cela à partir de 1641-1646. Le voévode Radu-Léon étant monté sur le trône du pays en 1664, fit venir son ami Karyophylle à Bucarest où il détint à sa cour la haute charge de "vistier" (ministre des finances), du 14 janvier 1666 au 20 novembre 1668, tout en conservant son titre de grand chartophylax (secrétaire général et archiviste) du Patriarcat. Professeur et recteur de l'Ecole du Phanar, mêlé à des disputes dogmatiques où d'anciens amis, tel le patriarche de Jérusalem Dosithée, ou son ex-élève Alexandre Maurokordatos l'Exaporrite l'accusèrent, bien à tort, semble-t-il, de calvinisme, Karyophylle qui était en excellents rapports avec les Cantacuzène et le voévode Constantin Brancovan, vint chercher un refuge et la paix à Bucarest, au monastère de Radu-Vodă. C'est là qu'il ferma bientôt les yeux à tout jamais, le 28 septembre 1692. Le lendemain, sa dépouille mortelle fut ensevelie dans l'église même du couvent. Les vicissitudes de l'histoire ont effacé sa tombe: les fouilles pratiquées, voici vingt ans et plus, par l'archéologue Vlad Zirra n'ont hélas pas permis de l'identifier, ni même de retrouver sa pierre tombale. Sic transit gloria mundi....

Nous ne nous proposons pas de rééditer le récit du

martyr de Jean le Valaque, laissé par Karyophylle.[17] Un simple résumé et quelques notes de commentaire seront amplement suffisants.

Jean était originaire de la Valachie du Danube (détail qui élimine d'emblée les Valachies de Grèce qui, tout comme les autres territoires helléniques, payèrent un lourd tribut de sang à leur fidélité à la foi ancestrale). Rien ne nous permet d'accorder crédit au dire de D.Russo que cet adolescent de 15 ans était un fils de l'Olténie.[18] Comme les Turcs exigeaient un accroissement des sommes que le pays leur versait annuellement pour s'assurer le maintien d'une certaine indépendance, le voévode Mihnea (appelé aussi Givan bey, le "Jeune prince",[19] dans le texte de Karyophylle) décida de leur tenir tête, les armes à la main. A l'instar de ce qu'avait fait autrefois son modèle, Michel le Brave, dont il aimait à reprendre le nom en se faisant appeler Mihail-Radu, il commença à massacrer les marchands ottomans se trouvant sur son territoire. Le sultan Mehmet, quatrième du nom, lança alors ses sujets tatars et une de ses armées contre la Valachie en révolte. Et les Infidèles, Turcs et Tatars, mettant à sac le pays, en arrachèrent de nombreux captifs de toute condition et de tout sexe. Quant à Mihnea III Radu, il se vit contraint de s'enfuir.

Au nombre de ces captifs se trouvait Jean, issu d'une famille noble, si l'on en croit Karyophylle.[20] Il avait alors quinze ans. Un soldat turc le racheta pour lui. Mais frappé par sa bonne mine, il voulut, cédant en cela aux moeurs de maints de ses congénères, abuser du jeune homme. Et Jean outré par ses avances profita de la première occasion pour le tuer. Les autres Turcs le menèrent lié à Constantinople et le remirent à la veuve. Cette femme traduisit Jean par devant le vizir. Le jeune Roumain reconnut son acte et le vizir le laissa à la discrétion de la Turque. Or celle-ci s'enflamma d'amour pour le garçon et

voulut l'épouser à tout prix, à condition qu'il embrassât l'islam. Jean s'y refusa obstinément, suppliant le Christ de le confirmer dans sa foi jusqu'au bout, sans la laisser ébranler. Les patientes tentatives de la veuve demeurèrent vaines. Dans la rage de son dépit, elle livra alors Jean au cadi, lequel le fit rouer de coups pour arracher sa conversion. Mais Jean résista héroïquement et chrétiennement. Et on le mena pendre à côté du marché (bezesten)[21] de Constantinople, à Parmak-kapî.[22] Ce fut le 12 mai de l'an de grâce 1662.

Ce récit, court et simple, semble absolument authentique et digne de créance. Lorsque Jean fut supplicié, Karyophylle était déjà le grand chartophylax du Patriarcat oecuménique. Ses fonctions lui créaient en quelque sorte l'obligation de prendre note des événements et des faits concernant l'Eglise orthodoxe, et plus particulièrement les chrétiens vivant à Constantinople.[23] Il a du reste mis par écrit plusieurs récits de l'exécution de martyrs contemporains, celle par exemple de saint Jean le Chaudronnier[24]. Aussi était-il bien placé pour s'informer et consigner le martyr du jeune Roumain.

Sur le plan historique la révolte du prince de Valachie Mihnea III Radu est assez bien connue. C'est manifestement un fait que les Turcs auront exigé de lui une augmentation du kharadj (tribut).[25] Et , ayant fait mettre à mort les créanciers turcs le 12 septembre 1659, le voévode se lança à l'assaut des places fortes ottomanes du Danube, de la Dobroudja et de la Bulgarie septentrionale. De son côté, le prince Constantin Şerban pénétrait en Moldavie, dont le 6 novembre il chassa le voévode à la dévotion de la Porte ottomane. Mais quelques jours plus tard, les hordes tatares le mirent en fuite à leur tour. Les circonstances lui ayant été défavorables, Mihnea Radu se réfugia en Transylvanie en novembre ou décembre de la même année 1659, tandis que les troupes turco-tatares ravageaient la Valachie.[26]

Il y a donc bien là concordance entre l'histoire, d'une part, et le récit de Karyophylle, d'une autre. Jean aura été capturé par les envahisseurs musulmans à la fin de 1659 au plus tard. Rien n'autorisant à mettre en doute la date de sa mort (12 mai 1662), il appert que ses épreuves durèrent deux ans et demi environ. C'est qu'il était encore jeune et que la Turque escomptait bien finir par l'enjôler pour remplacer l'époux dont il l'avait privé. Blessée finalement dans son amour-propre, sa passion et sa patience, elle se résigna à la fin à le livrer à la corde vengeresse du bourreau.

Le récit laissé par le grand chartophylax précise, nous l'avons vu, l'âge du jeune Valaque: 15 ans. Il en avait donc 17 ou 18, lorsqu'il reçut la palme du martyre.

Plusieurs manuscrits nous ont conservé le texte de Karyophylle.[27] Au monastère de Xénophon (Mt Athos), j'en ai retrouvé un de plus cet été.[28] Il semble que le moine de Kavsokalyvi (Athos) Jonas le récrivit en grec moderne.[29] Ces témoignages (encore incomplets) prouvent, avec l'existence du portrait de Jean à Xéropotamou, qu'il était tenu en honneur par les caloyers de la Sainte Montagne.

La relation que l'on doit à Karyophylle fut traduite en roumain tardivement et publiée à Bucarest, à l'Eglise métropolitaine, en octobre 1801: le livre renferme d'abord l'office de saint Démètre Basarabov (patron de Bucarest, dont les reliques reposent précisément dans cette église), composé par Philarète de Myres;[30] puis la Passion de notre martyr, intitulée Pătimirea Sfântului mucenic Ioan Rumânul;[31] ensuite, l'Office du saint martyr Jean de Suceava, patron de la Moldavie depuis le règne d'Alexandre le Bon,[32] et s'achève avec le Miracle de l'archange Gabriel à Adin.[33]

Le manuscrit roumain 44 de l'Académie Roumaine, à Bucarest, écrit tout à la fin du XVIIIe siècle, renferme

aux feuillets 167-172 notre texte, en précisant sa provenance, "le Martyrologion qui a été récemment imprimé". Ce manuscrit, à en juger d'après les notices qu'il renferme, a circulé dans la région de Braşov (à Bolgaseghi: Bolgarsec)[34]. Le texte mis à contribution pour cette traduction a été, comme l'a montré le R.P.Liviu Stan, le Néon Martyrológion que Nicomède l'Hagiorite fit paraître à Venise en 1799.[35] C'est le même texte roumain qui se lit dans le livre imprimé en 1801 à Bucarest.[36]

Au siècle dernier, la magnifique édition des Ménées, publiée par les soins du stareţ Neonil, supérieur du monastère moldave de Neamţu, a fait place à "Ioan Vlahul (Romanul)" (sic.i.e. Românul, le Roumain): voir le Ménée du mois de mai, Neamţ, 1846, pag.44 verso.[37]

Le Ménée du mois de mai que l'illustre métropolite de Transylvanie Andrei Şaguna édita à Sibiu en 1854 enregistre pareillement le jeune martyr.[38] Depuis, d'autres éditions du Saint-Synode de Bucarest (en 1910, 1928)[39] ne l'ignorent pas non plus. Mais notre propos n'étant pas de faire une étude complète des éditions de cette Passion (le voudrions-nous, que les moyens du bord nous l'interdiraient, loin des bibliothèques roumaines), nous nous contentons de renvoyer aux pages que leur a consacrées feu le Père L.Stan.

En tout cas, il faut souligner que ce fut la diffusion rapide dans les pays roumains du Martyrologion de Nicodème l'Hagiorite qui permit aux Roumains de prendre connaissance de l'existence de ce martyr de leur race. Le savant métropolite de Moldavie Dosoftei (1671-1674 et 1675-1686) qui a établi une liste, partielle, de saints roumains (Rumâni), laquelle consiste principalement en ascètes,[40] est muet à son propos dans son ouvrage célèbre Vieţile Sfinţilor, Jassy, 1686, encore qu'il fût contemporain de Karyophylle, (dont il ne peut pas n'avoir pas entendu parler).[41]

\+
\+ + +

La présence à Xéropotamou du portrait de Jean le Valaque n'est point dépourvue d'intérêt. Certes, c'est là une image conventionnelle.[42] Mais il ne faudrait pas perdre de vue que depuis la canonisation officielle de plusieurs saints roumains par l'Eglise Orthodoxe Roumaine en octobre 1955,[43] des peintres d'églises ont commencé à introduire dans leur répertoire iconographique saint Jean le Valaque lui aussi. Ils le représentent, et cela m'a frappé, comme un jeune homme en costume de paysan roumain,[44] cela à leur fantaisie. C'est bien ce que nous constatâmes voici dix ou douze ans à Constanţa, en l'église des Saints-Pierre-et-Paul (l'ancienne église de l'évêché); peut-être même aussi à la cathédrale de Galaţi (et à celle de Timişoara)[45].

Les calendriers édités par les autorités ecclésiastiques de Bucarest[46] connaissent à la date du 12 mai:

"M.Mucenic Epifanie; Sf. Ioan Valahul" (le grand martyr Épiphane; saint Jean le Valaque). Ici, notre Jean figure de compagnie avec saint Épiphane, évêque de Constantia, en Chypre (IVe siècle), au détriment de saint Germain, patriarche de Constantinople, éliminé cavalièrement, parce que faute de place...[47]

Traditionaliste, la diaspora roumaine et ses calendriers ne connaissent que saint Épiphane et saint Germain[48]. Nous leur laissons le soin d'apprécier si à l'avenir il ne conviendrait pas, sur le témoignage de l'Eglise grecque, du Mont Athos, des vieux livres d'église parus autrefois à Bucarest ou à Neamţ, d'ajouter dorénavant saint Jean le Roumain, saint Jean de Valachie, mais sans que cette addition nécessaire ne se fasse au détriment de saint Germain de Constantinople. Et c'est de très grand coeur que nous autorisons ici-même les peintres et les paroisses à reproduire le portrait que nous publions aujourd'hui.

Mais comment appeler ce jeune martyr, que l'on pourrait proposer un jour comme patron à la jeunesse roumaine?

Les textes grecs, les auteurs grecs, le connaissent comme "Jean le Valaque" ou, ce qui est déjà mieux, "Jean de Valachie". Au siècle dernier, nos aïeux en ont fait tantôt "Ioan Vlahul", tantôt "Ioan Rumânul" ou "Românul". A notre avis, c'est cette dernière appellation qui est préférable à tous égards, car elle a le mérite de préciser que le jeune martyr était originaire du territoire roumain au nord du Danube, et non Aroumain (Koutsovalaque).[49] Renonçant à l'épithète étrangère de Valaque (assez malsonnante du reste à nos oreilles), sans doute est-il souhaitable de l'éliminer petit à petit, pour ne plus utiliser que le seul mot de Roumain.

\+
\+\+\+\+\+
\+

NOTES

1) Nous exprimons ici nos remerciements aux savants qui ont bien voulu nous confier et faire obtenir cette mission: M.le Prof. Paul Lemerle, membre de l'Institut de France, M.Gilbert Dagron, professeur au Collège de France, responsable du Laboratoire 186, Madame Hélène Ahrweiler, professeur à la Sorbonne, notre directeur d'études au C.N.R.S., et M.Jacques Bompaire, professeur à la Sorbonne, responsable du groupe de recherches athonites et notre parrain au C.N.R.S. Les recommandations d'amis grecs, et plus particulièrement de M.le Prof.Jean Karayannopoulos, de l'Université de Thessalonique, et de M.Thomas Provatakis, assistant à la même Université, nous ont permis d'obtenir non seulement une autorisation de séjour et de recherches au Mont Athos de 22 jours, mais ont encore réalisé le miracle de nous y ouvrir bien des portes jalousement gardées et de lever force difficultés. A tous l'expression très sincère de notre gratitude la plus profonde.

2) Prohigoumène Evdokimos Xéropotamènos, Τὸ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ ... μονὴ τοῦ Ξηροποτάμου 424-1925, Thessalonique, 1971,p.141. Comment ne pas témoigner publiquement ici de notre dette envers l'actuel prohigoumène, le R.P.Evsévios, pour l'accueil si paternel qu'il nous réserva à son monastère? Sans sa bonté exceptionnelle, sa patience inlassable et son hospitalité parfaite nous n'aurions pu obtenir à son couvent la très riche moisson de données historiques inédites que nous fîmes, d'abord du 18 au 21 août, puis une seconde fois, sur ses insistances, du 27 au 28 août: c'est ce deuxième séjour qui nous a fourni l'occasion de remarquer le portrait qui fait l'objet de notre article.

3) Le R.P.Evsévios avait précisément insisté pour que nous repassions à Xéropotamou afin d'y consulter les archives. Sur ce point, malheureusement, notre seconde halte à ce couvent fut un échec, le moine préposé à leur garde n'étant pas rentré à Xéropotamou à la date escomptée. Nous ne désespérons pas que l'avenir ne nous réserve l'occasion d'y pénétrer: comme l'a déjà signalé J.Bompaire, Actes de Xéropotamou, Paris,1964,p.IX, ce monastère possède "un grand nombre d'actes 'valaques'...qui attendent l'examen d'un spécialiste" Dieu aidant, nous serons celui-là,peut-être dès 1979.

4) En roumain on utilise un autre mot grec,pronaos.

5) Les martyrologes grecs connaissent un long catalogue de martyrs, Grecs, Albanais, Aroumains, Bulgares,Serbes, Russes (faits prisonniers de guerre par les Ottomans) et même Géorgiens. Nous utilisons l'ouvrage, pratique et en général bien documenté et toujours intéressant, de I.M.Perantonis, Λεξικὸν τῶν νεομαρτύρων, trois volumes,Athènes, 1972,500 p. Il nous faut également signaler celui de St.G. Papadopoulos, Οἱ νεομάρτυρες παιδιὰ δοῦλον γένος, Athènes, 1974, 179 p. Certaines informations aussi, mais disséminées à travers le livre de St.Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zur griechischen Unabhängigkeitskrieg, München,/1970/ passim.

6) Cf. l'inscription en vers peinte dans le catholicon et mentionnant la "contribution des marchands de la ville de Stéphanopolis" (calque de l'appellation allemande de Braşov:Kronstadt). Voir à ce propos Cornelia Papacostea-Danielopolu et Lidia Demény, Grecs, Roumains, Bulgares et Serbes dans les Compagnies 'grecques' de Braşov (1777-1850) dans le "Bulletin" de l'Association internationale d'études du Sud-Est européen,X,2,1971. Grec signifie en l'occurrence orthodoxe. Le texte de ladite inscription figure aussi dans G.Millet, J.Pargoire et L.Petit, Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos, Paris,1904,p.183-184 (nr.542). Voir ibidem, p.187 (nr.550) l'inscription de la paréglise de la Sainte Croix peinte, en 1773, aux frais d'un pélerin roumain, Radul, marchand de "Stéphanopolis.... que tout le monde appelle maintenant, de façon barbare,Braşov". Sur les relations entre cette ville transylvaine et Xéropotamou: T.Bodogae, Ajutoarele românesti la mânăstirile

din Sfântul Munte Athos, Sibiu, 1940, p.206-207. On trouvera aussi d'utiles informations à ce propos dans le livre cité d'Evdokimos: mais nous ne saurions en faire état dans ces pages, de peur de nous laisser entraîner trop loin. Il ne faut pas non plus passer sous silence la contribution essentiel e apportée par l'or valaque et moldave que Dapontès rapporta dans sa besace et qui servit à reconstruire le monastère.

7) Nous avons recopié l'inscription en bulgare accompagnant ces portraits de fondateurs, dans leurs costumes d'époque de personnages cossus. L'inscription grecque en vers mentionnée à la note ci-dessus parle aussi "des deux honorés frères parmi les pélerins, messire Thomas et Nikola de Vidin, les fils de Hadji Tsena". Texte intégral de ladite inscription dans Evdokimos de Xéropotamou, op.cit.p.142

8) Cf. l'inscription citée précédemment.

9) I.M.Perantonis, op.cit., II, p.470-471 (il était jardinier de son état). Je signalerai ici aux hagiographes un autre Chrestos, martyrisé avec un certain Panagos un 9 mars d'une année encore inconnue: leur acolouthie a été composée par l'hiéromoine Zacharie Karantinos d'Etolie (voir N.Camariano, Catalogul manuscriselor grecesti, Bucarest, 1940 p.28: cet office en leur honneur se trouve dans le manuscrit grec 919 de l'Académie Roumaine). Ni Perantonis, ni feu l'archevêque d'Athènes Chrysostomos Papadopoulos, Οἱ ἁγιορεῖτες, 3e édition, Athènes, 1970, ne mentionnent les néo-martyrs Chrestos et Papagos.

10) Il nous est impossible de l'identifier avec un quelconque des 14 néo-martyrs prénommés Jean, recensés dans le livre cité de Perantonis. Erreur sur le prénom? Il y a bien un saint néo-martyr Georges de Chypre, mais comme il est honoré le 23 (ou le 25) avril - cf.Perantonis, op.cit., I, p.102-104 - et non au mois d'octobre, rien ne nous autorise à proposer le moindre rapprochement.

11) Cf.I.M.Perantonis, op.cit., II, p.242-243: il nacquit à Thasos (à supposer qu'il s'agisse bien du même personnage).

12) Perantonis, op.cit., II, p.224-226 (il était natif de Trapézonde et fut mis à mort à Constantinople).

13) Perantonis, op.cit., I, p.60-61. Perantonis énumère six néo-martyrs du nom d'Anastase: en voici encore un septième, inconnu des hagiographes, qui fut martyrisé le 22 juillet 1753: à en juger d'après l'incipit reproduit par C.Litzica, Catalogul manuscriptelor grecesti, Bucarest, 1909, p.490, nnr.739/4 (ms.638), il se rattache à l'Albanie.

14) Voir ce que dit à ce propos L.Stan, Sfinţii români, Sibiu, 1945, p.5-6. Cette affirmation erronée fût-elle vraie, les années terribles que la Roumanie connaît depuis 1944 suffiraient, hélas, à effacer cette opinion émise par trop à la légère...

15) D.Russo, Studii istorice greco-române, Opere postume, I, Bucarest, 1939, p.189. Pour l'origine soi-disant d'Olténie de Jean, plus bas, note 18. Au moment d'expédier à Fribourg-en-Brisgau notre article, nous nous demandons si la photo qui l'accompagne ne permet pas de distinguer une boucle d'oreille droite du martyr (à gauche sur la fresque) ... S'il en est bien ainsi dans la réalité, il y aurait là alors un élément en faveur de l'origine de Jean: on sait que ce genre de bijou fait souvent partie du costume masculin de l'Olténie. A l'Athos, nous n'avons rien remarqué de tel. Mais notre émotion d'avoir trouvé le portrait de Jean a pu nous faire négliger certains détails. A l'avenir de préciser ce point. (Voir plus bas, note 18).

16) Voir notamment: D.Russo, op.cit., vol.cit., p.183-191; P.Ş.Năsturel, Contribuţii la viaţa lui Ioan Cariofil în legătură cu Biserica românească, dans "Mitropolia Olteniei", X, 1958, p.511-527; N.Stoicescu, Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVII, Bucarest, 1971, p.198-199 (s.v. Ianache Hartofilax=Ioan Cariofil); I.V.Durĕ (Ἰ. τοῦρα), Ὁ Μάξιμος Ἱεροσολύμων καὶ ἡ τοπογραφία αὐτοῦ εἰς τὰς Παραδουναβίους Χώρας καὶ τὴν Ἑλλάδα αὐτῶν, Athènes, 1977, p.133-170 et passim (voir à l'index).

17) Sur ce saint: L.Stan, op.cit., p.57-69 (avec renvoi au texte de Karyophylle); un résumé, chez P.Ş.Năsturel, op.cit., p.526-527. Voir aussi la notice que lui consacre I.M.Perantonis, op.cit., II, p.244-245 (avec une abondante bibliographie grecque).

18) En fait, Russo, op.cit., p.189 a dû se laisser influencer (même s'il ne le cite pas) par Gherasim Timuş, Dicţionar cuprinzând pe scurt Vieţile Sfinţilor, Bucarest, 1898, p.438 où l'on peut lire une notice ainsi conçue: "Jean le Roumain - Ioan Românul - Olténien de naissance, finit sous le glaive à Constantinople en l'an 1662, en confessant le Christ le 12 mai" (texte reproduit par L.Stan, op.cit., p.66). Le glaive (au lieu de la potence) et l'Olténie sont du cru du vénérable évêque. Certes, il n'est pas impossible que Jean fût un fils de l'Olténie, mais il se peut tout aussi bien qu'il ait été capturé ailleurs, à l'occasion de l'invasion de la principauté de Valachie par les Turco-Tatars. Examinant à Paris la photographie de son portrait, nous avouons nous être demandé un moment si le martyr ne portait pas à l'oreille droite une boucle d'oreille: c'eût été là un indice matériel de son origine d'Olténie. Mais étant retourné au Mont Athos en août 1979 pour y poursuivre nos recherches pour le C.N.R.S., nous avons pu constater qu'une légère maladresse de l'artiste, qui a bien dessiné le lobe de l'oreille gauche du saint, expliquait seule cette impression. Rien n'autorise donc d'affirmer l'origine olténienne de Jean. C'est du reste là une chose sans importance à moins de se cramponner à un nationalisme de clocher! L'essentiel pour nous c'est qu'il était Roumain.

19) Comme veut bien nous l'expliquer Madame Irène Beldiceanu.

20) Mais comme la noblesse d'origine est un lieu commun des Vies de saints, il convient de se montrer circonspect là-dessus.

21) Je mets au point maintenant l'information topographique que je n'avais pas saisie dans mes Contribuţii... p.527.

22) C'est encore à l'obligeance de Madame Beldiceanu que je dois la signification du mot turc Parmak-kapî: la Porte du Doigt. Un doigt en décorait-il l'entrée? Le petit bazar (bezesten) se trouve au coeur du grand bazar d'Istanbul, lequel compte 18 portes (cf. Guide-atlas Denoël. Turquie, / Paris, 1973 / p.64). Les informations de Karyophylle sont insuffisantes, nous a expliqué Madame Irène Beldiceanu, pour identifier de plus près le lieu où Jean le Roumain subit le martyre.

23) Sur les attributions du chartophylax voir par exemple L.Bréhier, Les institutions de l'Empire byzantin, Paris, 1970, p.397-401 et J.Darrouzès, Recherches sur les Offikia de l'Église byzantine, Paris, 1970, p.19-25 et 334-355 (voir aussi à l'index, p.593, s.v.)

24) L.Stan, op.cit., p.60, note 1, a dénombré 11 biographies de saints écrites par leur contemporain Karyophylle, tous morts entre les années 1650-1683. On les retrouvera grâce à l'index de Perantonis, op.cit., III, p.489.

25) M.Berza, Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în sec. XV-XIX, dans "Studii şi materiale de istorie medie", II, Bucarest, 1957, p.39 semble constater que le tribut de la Valachie à la Porte demeura "presque inchangé jusqu'à la fin du XVIIIe siècle", soit 130.000 thalers, et cela depuis le règne de Mathieu Basarab. Nous laissons aux spécialistes l'examen de l'affirmation de Karyophylle, qui pour avoir été grand vistier de la Valachie (ministre des finances) peu de temps après, était certainement très au courant de ces questions financières roumaines, lesquelles intéressaient aussi le patriarcat et les autres sanctuaires orthodoxes que la Valachie aidait régulièrement.

26) P.Simionescu et P.Cernovodeanu, Cetatea de scaun a Bucureştilor, / Bucureşti, 1976 / p.42-43; C.C.Giurescu et D.C.Giurescu, Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri pînă astăzi, 2e éd., / Bucarest, 1975 / p.437; N.Iorga, Byzance après Byzance, Bucarest, 1970, p.184-186; N.Iorga, La place des Roumains dans l'histoire universelle, II, Bucarest, 1935, p.165; Istoria Românilei, III, Bucarest, 1964, p. 189-192; Histoire chronologique de la Roumanie (sous la rédaction de C.C.Giurescu), Bucarest, 1976, p.126 (passage rédigé par N.Stoicescu).

27) Détails chez L.Stan, op.cit., p.59 et suiv. et chez Perantonis, op.cit., II, p.245 cite aussi, à la note 4, le manuscrit 129 (= Athous 2141) du monastère d'Esphigménou). J'ai déjà relevé ce texte dans un codex du Patriarcat orthodoxe d'Alexandrie: P.Ş.Năsturel, Catalogul Bibliotecii Patriarhiei din Alexandria, dans "Ortodoxia" VII/1, 1955, p. 116 (ms. 349, f.5 verso: je possédais à Bucarest une photographie de ce feuillet).

28) La patience du R.P. hiérodiacre Théonas nous ayant en fin de journée du 23 août 1978 permis de feuilleter aussi le manuscrit 25 de la bibliothèque du monastère de Xénophon (lequel nous intéressait plus particulièrement pour la Vie de saint Jacob de Kastoria: aux pp.93-152), nous tombâmes, aux pp.189-191, sur le récit du martyre de saint Jean le Valaque: sa lecture nous a permis de constater (de mémoire) que c'était bien le texte de Karyophylle que nous connaissions déjà. A noter que ce manuscrit ne renferme que des Vies de néo-martyrs. Bien que récent (fin du XVIIIe siècle, sinon début du XIXe) l'ensemble de ce recueil paraît être d'un très grand intérêt). Que le Père Théonas nous permette le lui redire ici-même notre sincère gratitude.

29) Cf L.Stan, op.cit., p.61.

30) Le futur métropolite grec de Hongrovalachie Philarète, ancien évêque de Buzău (6 sept. 1792 - sept. 1793): N.I.Şerbănescu, Mitropoliţii Ungrovlahiei, dans "Biserica Ortodoxă Română", LXXVII/7-10, 1959, p.799-800; cf. L.Stan, op.cit., p.58, note 1.

31) Titre complet apud L.Stan, op.cit., p.58. Ce livre porte le numéro 642 du fonds de livres anciens -- cărţi vechi -- de l'Académie Roumaine: P.Ş.Năsturel, Contribuţii ..., p.526, note 96; nous ferons remarquer que le titre exact parle du martyr Ioan Rumânul, et non Românul, comme cela figure dans l'ouvrage de L.Stan.

32) Nous avons, ces années dernières, plutôt malmené la tradition roumaine du martyre de saint Jean de Suceava. Il ne fut pas mis à mort par les Tatars à Cetatea-Albă, mais en Crimée, et Alexandre le Bon racheta des Tatars ses reliques pour en doter l'église métropolitaine de Moldavie en 1414-1415, et non en 1401, comme on le croyait. L'auteur, enfin, de cette Vita n'est pas Grégoire Tzamblak, déjà décédé à l'époque, mais un hiéromoine Grégoire, peut-être le même que le métropolite de Moldavie homonyme attesté en 1436. Voir pour l'ensemble de la question P.Ş.Năsturel, Une prétendue oeuvre de Grégoire Tsamblak: 'Le martyre de saint Jean le Nouveau', dans "Actes du Premier Congrès International des Études balkaniques et Sud-Est européennes" VII, Sofia, 1971, p.344-351 (et les discussions animées provoquées par ma communication, ibid., p.353-358). Je n'ai pas encore réussi à comprendre les raisons pour lesquelles les

livres liturgiques enregistrent saint Jean le Nouveau de Sucea va (st. Jean de Trapézonde) à la date de 1492: voir par ex. Mgr. Chrysostome Papadopoulos, op.cit.,p.34-38 et I.M. Perantonis, op.cit.,II, p.227-231.

33) Je ne sais de quoi il s'agit.

34) L.Stan, op.cit., p.58-59.

35) Idem, op.cit., p.59.

36) Idem, op.cit., p.59-60.

37) Idem, op.cit., p.62-63.

38) Idem, op.cit., p.62.

39) Idem, op.cit., p.62.

40) Idem, op.cit., p.32 et 34.

41) L'amitié et la collaboration unissant le grand hiérarque moldave au patriarche Dosithée de Jérusalem vient d'être soulignée par I.Dură, op.cit., p.90-95 notamment.

42) Mais dans la tradition de l'Église d'Orient on tient beaucoup à respecter le type iconographique. Aussi, en vertu de ce principe, est-il souhaitable que les artistes contemporains et de demain prennent en considération la peinture de Xéropotamou.

43) M.Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 1972, p.367 et 382.

44) Notre ami de Bruxelles M.Marcel Pirard, arabisant, slavisant et byzantiniste, très au fait de la spiritualité athonite, nous a appris que le R.P.archimandrite Sofian Boghiu, ancien supérieur du monastère de Plumbuita, au nord de Bucarest, a été invité par le Patriarcat d'Antioche à peindre plusieurs églises de Syrie: à cette occasion il a, paraît-il, introduit quelques saints roumains -- sans doute aussi saint Jean le Valaque -- dans son programme pictural. "Jean le Valaque, d'Olténie (qui mourut à Constantinople en 1662)" vient d'être introduit au nombre des saints du synaxaire du mois de mai par C.Săndulescu-Verna, Erminia picturii bizantine, Editura Mitropoliei Banatului, / Timişoara, 1979 /, p.263 (mais sans indications iconographiques à l'usage des peintres. Enfin, alors que nous croyions, l'an dernier, être le premier à signaler le portrait de Jean à Xéropotamou, le R.P.Justin, du monastère de Simonopétra, nous en a montré,en août 1979, une reproduction dans un ouvrage du regretté archimandrite serbe Justin Sp.Popovič, Zitija Svetih za maj, Belgrad, 1974, p.334 (avec un très bref résumé de la vie et de la passion du martyr d'après Karyophylle).

45) Nous regrettons fort de n'être pas encore en mesure de fournir des détails plus concrets.

46) Voir les calendriers édités par le Patriarcat ou les métropoles de Roumanie ces dernières années, y compris celui de 1979 (aussi bien les éditions expurgées à l'étranger que celles internes reproduisant aussi la somme des Manifestations communistes concurrençant le cycle liturgique).

47) J'ai fait la comparaison avec l'édition uniate d'un Horologion roumain (Blaj, 1934) et avec un Ménée grec du mois de mai (Athènes, 1924) de ma bibliothèque.

48) J'ai sous les yeux le calendrier que vient d'éditer l'Église roumaine de la rue Jean de Beauvais, à Paris (Calendarul Bisericii Ortodoxe Române din Paris 1979... întocmit prin grija Părintelui M. Domitriu, dăruit de C.F.I. Evry prin grija D-lui Ioan Cuşa şi osteneala D-lui D.Bacu): voir au feuillet du mois de mai.

49) Cf. les remarques pertinentes de L.Stan, op.cit. p.63. Je tiens à faire remarquer encore que, jusqu'à présent du moins, je n'ai trouvé aucune mention de l'existence de reliques de notre martyr. Mais il n'est pas impossible qu'on en ramène un jour à la lumière dans quelque sanctuaire de Grèce ou de Constantinople. Si jamais quelque érudit en avait connaissance, nous lui saurions particulièrement gré de nous le faire savoir.

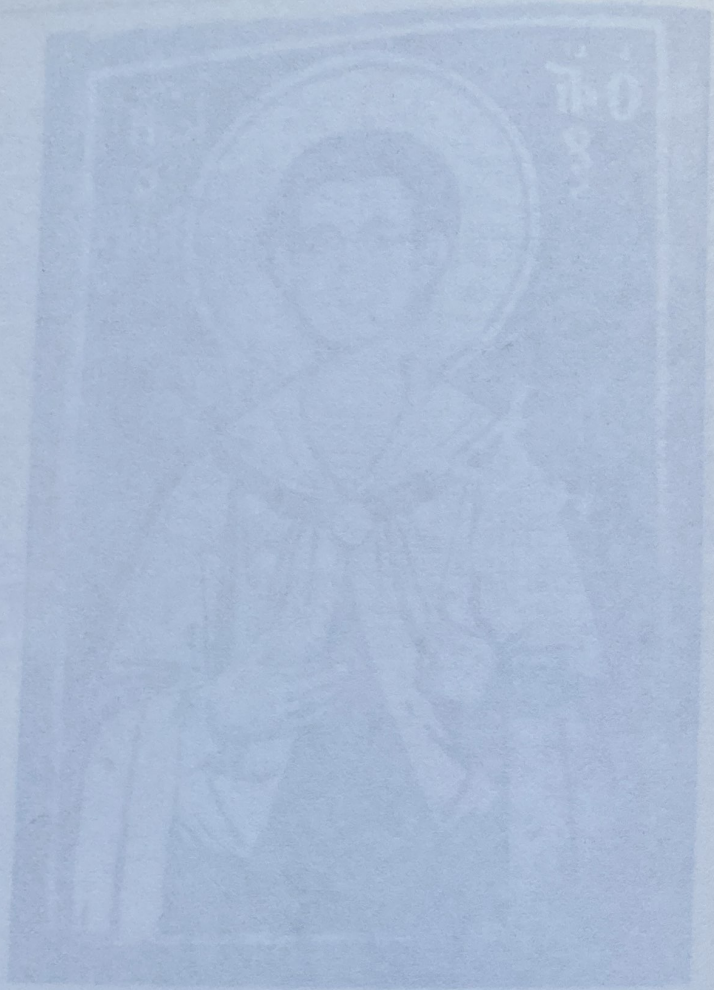
50) Les Aroumains aussi ont donné à l'Église d'Orient des martyrs. L.Stan, op.cit., p.69-70 en indique plusieurs, les uns certains, dit-il (comme saint Naoum de Moschopolis, saint Démètre de Samarina et saint Nicolas de Metsovo); les autres, probables, estime-t-il, comme saint Nicolas de Cărpeniş (Karpenisi), saint Georges de Janina et saint Antoine, de Janina également. Sans entrer dans le fond du problème, nous informerons nos lecteurs qu'au monastère de Xéropotamou nous avons pu vénérer le chef de saint Nicolas le Jeune de Karpenisi. Son inscription grecque (inédite ?) nous apprend que sa belle ciselure d'argent doré en forme de couronne sertie de pierreries remonte au 15 octobre 1746, quand le prohigoumène de Xéropotamou, Dyonisos, la fit exécuter à ses propres frais. Le martyr est désigné comme Nicolas Bakalopoulos ("le fils de l'épicier"); on sait que son père tenait un commerce d'épicerie. Il fut martyrisé à Constantinople le 25 septembre 1672, et c'est encore Jean Karyophylle qui assuma la tâche d'écrire le récit de sa Passion. Voir, pour plus ample informé, Perantonis, op.cit.,III,p.393-396. Nous parlerons ailleurs de la châsse(à Xéropotamou elle aussi) du chef du saint néo-martyr Auxence, décapité à Constantinople le 25 janvier 1720; nous avons recopié à notre usage son inscription grecque qui nous apprend, entre autres détails, que le reliquaire en argent ciselé fut fait aux frais du grand vornic (de Valachie) Răducanu Văcărescu et de son épouse Veneţiana ("Venetsana") en 1767. Sur saint Auxence: I.M.Perantonis,op.cit.

I, p.81-82. Răducanu Văcărescu est l'un des huit enfants du poète et grand boyard valaque Ianache Văcărescu. Il mourut en 1778, laissant une énorme fortune. Il avait épousé une Grecque, Veneţiana, dont la mère était une Rosetti: C.Cîrstoiu, Ianache Văcărescu. Viaţa şi opera, / Bucarest 7, 1974, p.30-31 et passim. Pour la carrière de Răducanu: Theodora Rădulescu, Sfatul domnesc şi alţi mari dregători ai Ţării Româneşti din secolul al XVIII-lea. Liste cronologice şi cursus honorum, dans "Revista arhivelor" XXXIV/4, 1972, p.689. Relevons ici que le même boyard et son épouse avaient déjà offert quelques années plus tôt à Xéropotamou, un calice doré (n° 11 de l'inventaire manuscrit dressé par le prohigoumène Evdokimos). Cet objet, d'un travail médiocre en dépit des heptaptèryges qui le décorent, porte une inscription grecque (inédite), dont voici la traduction: "Souviens-toi, Seigneur, de Răducanu, de Venetsana et de leurs enfants, 1760". La date prouve indubitablement que ce présent fut rapporté par le moine Dapontès de Valachie, où il recueillait alors d'abondantes aumônes de toute sorte pour son monastère (voir là-dessus, par exemple, T.Bodogae, Ajutoarele românesti la mânăstirile Sfântului Munte Athos, Sibiu, 1940, p.204-205 et surtout V.Laurent, La prétendue croix byzantine du trésor de Putna, dans Académie Roumaine, "Bulletin de la Section historique", XXV/1, 1944, passim et surtout p.83-87 (= =13-17). Les enfants du couple s'appelèrent Ştefan, Barbu et Maria: cf.C.Cîrstoiu, op.cit., p.31 et 135.

Catholicon de Xéropotamou (Mont Athos): Saint Jean le Valaque

(fresque de 1783 dans le narthex)

(photo Karol Mallwitz)



CROYANCES COMMUNES DES CHRÉTIENS ET DES MUSULMANS BALKANIQUES

Quelques notes.

par Paul Henri STAHL

Les points communs des deux religions et les pratiques communes de leurs adeptes sont nombreux; ils résultent du fait que l'islamisme continue le judaïsme et le christianisme et qu'il maintient donc toute une série d'éléments pris aux religions qui l'ont précédé. Ce n'est pas cet aspect qui forme l'objet de mon article; il est plutôt l'objet des recherches des théologues et des historiens des religions, et non pas celui du sociologue et de l'ethnologue. Il ne s'agit non plus de pratiques semblables observées isolément chez chacun, mais de pratiques en commun, au niveau de ce qu'on a appelé la religion populaire des populations balkaniques.

Cette religion populaire, bien que comprenant des éléments pris à la théologie, à l'organisation officielle de chaque église, leur ajoute de manière souvent surprenante des éléments païens dont l'ancienneté est plus grande que le christianisme ou l'islamisme. Il y a aussi des phénomènes de contact résultant de la vie en commun, du voisinage de populations de religion différente mais qui sont en contact dans la vie de tous les jours. Et, on ne doit pas

l'oublier , bien des pratiques communes résultent du fait que des chrétiens sont devenus musulmans depuis peu et qu' ils se rappellent encore leurs anciennes pratiques,fréquentent encore leurs anciens lieux de culte.

Le sujet a été abordé ici ou là; les citations isolées de tel ou tel fait sont nombreuses. On doit commencer par citer le travail devenu classique, de F.W.Hasluck[1]. Quelques-uns des problèmes que j'évoque ici ont déjà été signalés par Hasluck; j'ajoute des exemples nouveaux en même temps que j'essaye de constituer de nouveaux chapitres.

Les pratiques qui rapprochent musulmans et orthodoxes balkaniques pourraient surprendre l'observateur étranger: comment deux religions différentes et si souvent opposées peuvent-elles donner lieu à de telles pratiques? Comment deux religions dont l'une représente le conquérant turc et l'autre les populations soumises pouvaient-elles coexister et donner naissance à des manifestations qui supposent une large tolérance? Comment le fanatisme du passé n'a-t-il pas rendu impossible tout esprit de tolérance?

Il m'est arrivé dans le passé de proposer à une revue d'études orientales une courte note sur la dendrolatrie chez les Turcs et les Tatares de la Dobroudja; elle a été refusée avec la mention que l'islamisme n'admet pas la dendrolatrie décrite dans mon article [2]. Mais le sociologue ou l'ethnologue ne s'embarasse pas de théories toutes faites, ou il ne devrait pas le faire. Les faits, si surprenants qu'ils fussent et en désacord avec les théories générales, doivent être décrits avec exactitude. Où en serait-on si on étudiait la vie d'une société en citant seulement les

1) Christianity and Islam under the Sultans, Oxford, 1929, recueil d'études publiées après sa mort par sa femme.
2) Il m'est arrivé aussi d'étudier des cas de prostitution, de vagabondage, d'exploitation d'enfants; mes recherches furent interdites car dans un état idéal ces phénomènes ne pouvaient pas exister; et si je les citais, ils s'agissait tout simplement de dénigration.

textes des lois et non pas la manière concrète dont ce droit est vécu?

Il me paraît nécessaire d'ajouter encore une observation. Les faits que je cite sont souvent en contradiction les uns avec les autres. Le lecteur pourrait dans ce cas se poser la question: laquelle des deux situations différentes décrites est la vraie? Il est une croyance commune,que tout ce qui se passe dans une société est logique; les chercheurs de terrain ont accrédité et consolidé cette supposition par leurs travaux, en ce sens qu'ils ont éliminé ce qui ne cadrait pas avec leurs affirmations. Or, nombreux sont les cas où des aspects contradictoires vivent dans une même société. Souvent, un même personnage répondra de manière différente selon qu'on lui pose une question un jour ou le jour suivant. Ainsi, l'exemple de la vie après la mort; dans un même village roumain, à la question "où vont les âmes des morts?" on obtiendra plusieurs réponses: "vers le soleil couchant", "dans le paradis ou l'enfer", "dans l'autre monde, en suivant la voie lactée", "dans le ciel".

Il en est de même des contradictions manifestes qui apparaissent dans les faits qui sont signalés plus bas,leur contradiction ne les empêchant pas de coexister. S'agirait-il d'un phénomène particulier aux pays balkaniques,qui met en contact des populations d'origine et de religion diverses? Serait-il d'origine récente? Evidemment non, on le retrouve partout et non seulement dans ce domaine de la religion. En voilà un exemple de tolérance et de coexistence au niveau de la religion populaire, tel qu'il se déroulait du temps de l'empereur byzantin Constantin dans une région immédiatement voisine à celle qui m'intéresse, et que je prends à l'histoire du christianisme[3]:"Je considère nécessaire de décrire l'action de Constantin en rapport avec

3) The Ecclesiastical History of Sozomen, comprising a History of the Church from A.D.324 to A.D.440; Londres, 1855, pp.56-57.

ce qui était appelé le chêne de Mamre. Cette place est aujourd'hui nommée Terebinthus, et elle se trouve à quinze stadia de Hebron, qui se trouve au sud, mais qui est distant de deux cents cinquante stadia de Jérusalem. On se rappelle qu'ici le Fils de Dieu apparut à Abraham, avec deux anges, qui avaient été envoyés contre Sodome, et annonçant la naissance du Fils de Dieu. Ici, les habitants de la région et des régions voisines à la Palestine, les Phéniciens et les Arabes, se rassemblaient annuellement pendant l'été pour une fête; et beaucoup d'autres acheteurs et vendeurs se rendaient à la foire. En vérité, cette fête est fréquentée avec ferveur par toutes les nations; par les Juifs, qui étaient fiers de descendre du patriarche Abraham; par les Grecs, car les anges s'étaient manifestés aux hommes; par les Chrétiens, car c'est ici que celui né d'une Vierge pour sauver l'humanité s'était manifesté comme un être divin. L'endroit était en plus honoré comme la place où se déroulaient les pratiques de diverses religions. Ici les uns priaient le Dieu de tous; quelques-uns faisaient appel aux Anges, offraient du vin, brûlaient de l'encens, ou offraient un boeuf, un bouc, un mouton, ou un cocq... Et quelques-uns pour honorer l'endroit, or par peur de la colère divine, s'abstenaient d'approcher leurs femmes....et ils ne faisaient aucune imprudence d'autre nature, et leurs tentes étaient contigues les unes aux autres, et tous se trouvaient dans une promiscuité commune. L'endroit étant cultivé, il n'y avait pas de maisons, exceptant la construction qui entourait le chêne et la source d'Abraham. Personne ne prenait de l'eau de la source pendant la fête, et ils mettaient, selon la superstition des Grecs, des chandelles allumées près de la source; quelques-uns offraient du vin et des libations; les autres, de l'or, du myrrhe ou de l'encens; de là, je suppose, l'eau était inutilisable par cette variété de choses jetées en elle". Apprenant cette situation, la belle-mère de Constantin informa l'empereur; l'évêque de Jérusalem fut alors obligé de brûler les images, de démolir l'autel, et de

construire à sa place une église chrétienne.

La Palestine et les régions bibliques en général fournissent de nombreux exemples pareils; les descriptions des voyageurs occidentaux qui visitaient les lieux saints du christianisme signalent bon nombre de ces pratiques.[4]

Eglises devenues mosquées.

Les exemples d'endroits consacrés, construits ou non, appartenant à une religion ou à une autre et occupés par les adeptes d'une autre religion abondent. On les retrouve partout; chaque conquérant vient s'installer sur les lieux de culte de l'ancienne religion ou des anciens habitants. Nombreux sont les endroits dont l'origine sacrée se perd dans l'histoire et qui sont passés entre les mains des populations se succédant sur le même territoire.

Les régions balkaniques ont connu deux de ces grands passages; le premier est l'oeuvre des chrétiens qui s'installent souvent sur l'emplacement ou entre les murs des anciens temples païens[5]. On prend le monument, l'espace sacré qui l'entoure, parfois aussi la base sociale et économique assurée par la population avoisinante, et qui desservaient auparavant le temple païen. Le deuxième, est celui

---

4) Ermette Pierotti présente la vie religieuse des Arabes et des Juifs de Palestine au 19-ème siècle, tout en signalant ce que les premiers avaient pris aux antiques Hébreux, dans son ouvrage Customs and Tradition of Palestine; Cambridge, 1864.

5) L'histoire du christianisme des premiers siècles nous fournit de nombreux exemples; quelques-uns sont mentionnés dans l'ouvrage cité plus haut, Sozomen... Les voyageurs occidentaux signalent aussi de tels exemples; "Sur la montagne Olympe de Chypre, les antiques avaient bâti à son sommet un temple dédié à Vénus... De nombreux couvents furent bâtis sur le même emplacement" (C.S.Sonnini, Voyage en Grèce et en Turquie, fait par ordre de Louis XVI et avec l'autorisation de la cour ottomane, Paris,s.d.,p.99. Dans l'ouvrage La religion dans son essence et ses manifestations (Paris,1970,p.385) G.van der Leeuw affirme que "le christianisme, en se répandant, a de préférence cherché ses propres lieux saints sur l'emplacement de cultes antérieurs".

fait par les Turcs qui s'installent à l'intérieur des églises chrétiennes. Une partie de ces églises, devenues mosquées lorsque l'empire ottoman occupe la péninsule balkanique, redeviennent églises lorsque le même empire se retire presque complètement de l'Europe.

A part les cas les plus illustres signalés par Hasluck dans le premier volume de son ouvrage cité plus haut, il y a eu une foule d'autres églises devenues mosquées. On peut supposer de différentes descriptions qu'on chosissait de préférence les principaux édifices religieux des villes; quelques exemples sont cités plus bas.

En Chypre, à Nicosie, "la superbe église de Sainte-Sophie dans laquelle on sacrait les rois chrétiens, a été dégradée pour en faire une mosquée"[6] constate Sonnini. Et toujours lui dit qu'à Rhodes, "l'ancienne église de St.Jean est devenue la principale mosquée"[7]. Le chroniqueur roumain Radu Popescu note aussi qu'après avoir conquis Rhodes, "le sultan est allé à la grande église de Saint Jean pour prier en la transformant en mosquée"[8]. Le voyageur Petru Bogdan Bakšić trouve en 1641 à Babadag, en Dobroudja, vingt mosquées dont une est l'ancienne cathédrale chrétienne, qui avait gardé son plan en forme de croix[9]. Un autre chroniqueur roumain, Ion Neculce, raconte qu'à la fin du 17-ème siècle "Constantin, le prince roumain (de la Valachie) est rentré à Bucarest accompagné par deux ou trois pachas. Et les Turcs pillèrent terriblement la ville. Et la métropolie de Bucarest fut transformée en mesdgid (petite mosquée) où les pachas allaient prier"[10].

6) Op.cit., p.103
7) Idem, p.159
8) Radu Popescu Vornicul, Istoriile domnilor Tării Românești édité par Const.Grecescu, Bucarest, 1963, p.41.
9) "Pietro Deodato e la sua relazione sulla Moldavia (1641)" Călători străini despre țările române, vol.V, Bucarest, 1973, p.222.
10) Letopisețul Țării Moldovei, Bucarest, 1955, p.377.

La transformation des églises en mosquées était une opération courante et elle avait touché toutes les régions balkaniques. F.Kanitz visite la Bulgarie et signale entr'autres que "la race dominante, à Pravadi comme ailleurs, s'était emparée des églises pour les transformer en mosquées"[11]. Hyacinthe Hecquard signale de pareils cas en Albanie, à Drivasto[12] et dans le diocèse de Scutari où il y avait "autrefois plusieurs églises (catholiques), toutes détruites aujourd'hui ou converties en mosquées"[13]. Toujours en Albanie, A.Degrand voit à Dulcigno l'ancienne église de Sainte-Marie convertie en mosquée[14]; celle d'Alessio, devenue mosquée, fut ensuite abandonnée[15]; celle de Kruja est encore utilisée[16]. L'excellent connaisseur de l'empire ottoman, Ami Boué, cite comme phénomène courant les églises devenues mosquées[17].

Une chronique byzantine décrit la scène où "Posté sur une hauteur et contemplant les églises de la ville, (Constantinople) il (Bajazet, le sultan turc) s'informait sur chacune d'elles et en demandait le nom. Il les distribuait à ses fils et à ses satrapes, se réservant pour lui uniquement la grande église de la Sagesse (Sophie) de Dieu"[18]

La tradition de s'installer sur les anciens lieux de culte des Juifs et surtout des Chrétiens apparaît de manière claire dès le début de l'islamisme dans; sa présentation

11) La Bulgarie danubienne et le Balkan. Etudes de voyage (1860-1880), Paris, 1882, p.417.
12) Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie, Paris, 1862, p.137.
13) Op.cit., p.474.
14) Souvenirs de la Haute-Albanie, Paris, 1901, p.10
15) Idem, p.176
16) Ibidem, p.217.
17) La Turquie d'Europe, Paris, 1840, II-ème volume, pp. 311-312: "Quant aux églises grecques changées en mosquées, telles que celles de Prisren, celles de Fered, Sainte-Irène, maintenant un arsenal dans l'enceinte du sérail, Sainte-Sophie à Constantinople, etc., elles conservent toujours plus ou moins la forme de la croix, malgré les bâtisses et les minarets additionnels".

du Coran faite au 18-ème siècle par le prince roumain Dimitrie Cantemir et où sont inclus de nombreux aspects pris aux croyances populaires des musulmans, nous apprenons les suivantes:"Quant à l'endroit où est descendu Mahomet du ciel, il y a chez les musulmans une double opinion, mais l'une comme l'autre sont acceptées par tous. Les uns disent qu'il est descendu là d'où il est parti vers les cieux, c'est-à-dire du saint temple de Jérusalem car là, comme il a été dit, il a laissé son âne attaché à une pierre avec la ceinture qui lui a été donnée par un ange. D'autres disent qu'il est descendu à Sami-Chérif, c'est-à-dire au Saint Damas, sut le toit de la grande église de Saint Jean Prodromos (qui fut aggrandie et mieux décorée, plus tard, par le calife sarrasin Amavia)... Mais n'importe comment la chose s'est passée, on affirme avec force que Mahomet, après sa descente des cieux, entrant dans cette église... fit le premier namaz selon le modèle qui lui avait été indiqué dans le ciel"[19].

Le sort de ces mosquées installées dans des églises chrétiennes a été différent. Trois régions semblent avoir échappé, plus ou moins, au sort réservé aux églises dans le reste des Balkans, le Monténégro, les îles de la Mer Egée, et le territoire actuel de la Roumanie.

Guillet de Saint George (connu aussi sous le nom de "de la Guilletière") nous rapporte une discussion qui opposait au 17-ème siècle un moine grec à un Turc: "Votre empire ne pourrait-il pas changer de face, et ce que vous avez fait de nos Eglises pour votre usage, ne pourrons-nous pas faire quelque jour de vos mosquées pour nos actes de religion?"

18) Dumitru Năstase, "Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la chronique de Tismana, 1411-1413)" Cyrillomethodianum, IV, Thessalonique, 1977, p.136

19) Virgil Cândea présente l'ouvrage Dimitrie Cantemir.Sistemul sau întocmirea religiei mahomedane, Bucarest, 1977, p.62.

20) Lacédémone ancienne et nouvelle, Paris,1676,pp.79-80.

Et de la Guilletière ajoute: "Les Turcs avec toute leur fierté, n'ont point encore osé faire de mosquées dans la plupart des isles de l'archipel... leur loy les oblige à mourir pour empêcher la profanation de leurs mosquées; et comme les armateurs chrétiens font souvent des ravages dans ces îles, si on y avoit une fois commencé des mosquées, elles seroient exposées aux désordres de ces corsaires, ce qui est toute l'appréhension des Turcs. De sorte que les mahométans qui s'y rencontrent, ils vont ordinairement faire leurs prières dans des jardins"[20].

Les plus clairs exemples d'interdiction de faire des mosquées (même si elles ne s'installaient pas dans ces églises chrétiennes) nous sont fournis par les principautés roumaines de Moldavie, Valachie et Transylvanie. Pour cette dernière région il faut faire une différence entre les régions orientales et la partie occidentale où les Turcs étaient installés de manière durable et des mosquées ont existé elles aussi de manière durable. Des mosquées existaient aussi en Dobroudja (qui faisait partie à l'époque de l'empire ottoman) et dans les villes turques situées le long du Danube, du côté nord (comme Giurgiu, Brăila) [21]ou le long du Nistru, frontière de la Moldavie (à Cetatea Albă, Tighina).

A l'occasion des guerres, les Turcs essayèrent d'installer des mosquées aussi dans les autre régions roumaines, mais elles furent retransformées en églises aussitôt après le départ des Turcs. Anton Maria del Chiaro, qui connaissait bien la Valachie telle qu'elle était à la fin du 17-ème siècle et au début du 18-ème, nous dit que: "Les Turcs habitaient la Valachie avec retenue, et plutôt en qualité d'étrangers... Les Turcs n'ont pas le droit d'exercer publi-

21) Cronici turcesti, vol.II, Bucarest, 1974, pp.100-120; Kiatip Celebi y présente les mosquées situées dans les villes danubiennes (Fezeke-i Tarih).

quement leur Loi, ce qui fait que dans toute la Valachie, de même qu'en Moldavie, on ne trouve pas même la plus petite mosquée; et lorsqu'ils veulent faire leurs prières ils se retirent dans un endroit caché, où, tournant leur face vers La Mecque, ils font leurs prières en secret"[22].

Voilà quelques citations qui mentionnent l'occupation d'églises dans les principautés roumaines. Une bonne partie de ces mosquées sont signalées par le voyageur turc Evlyia Celebi; accompagnant l'armée turque pendant une campagne faite en Transylvanie, il cite celles de Batàr, de Oradea[23], de Beşenova, dans le Banat [24]. A Cenad il voit quatre grandes djami "avec les minarets qui étaient d'anciens clochers d'église [25]. Il signale une autre à Peciu (appelée en hongrois Becey)[26]. Dans son zèle il signale des églises devenues mosquées même là où il n'y avait jamais eu, comme à Jassy, capitale de la Moldavie [27].

Pendant la guerre de 1595 contre Michel le Brave, les Turcs arrivèrent à Bucarest "un jeudi et trouvèrent bon de transformer en djami l'église qui se trouvait dans le monastère du prince Alexandre, qui était aussi un endroit fortifié"[28]. Un chroniqueur roumain signale lui aussi ce fait: "L'église, là où on installa la fortification fut consacrée selon la loi des Turcs, et les autres églises en pierre (qui étaient restées dans la ville) il ne les toucha pas ni ne les détruisit". Et il ajoute que dans une autre ville de

22) Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia, Venise 1718, p.110.
23) Călători străini în ţările române, VI-e volume, Bucarest 1976, p.526.
24) Op.cit., p.648.
25) Op.cit., p.647
26) Op.cit., p.649.
27) Op.cit., pp.478 et 712. R.M.Dawkins ("The Crypto-Christians of Turkey", Byzantion, VIII, 1933, p.249) affirme que "une distinction était faite entre les places conquises par le glaive et celles qui s'étaient rendues par un accord"; les églises de ces dernières n'étaient pas transformées en mosquées.

la Valachie, Tîrgovişte, on transforma en mosquée l'église principale (celle de la Métropolie) laissant les autres tranquilles[29]. La conquête de la ville de Oradea est accompagnée elle aussi par l'occupation des églises; à part la citation tirée du récit de Evlyia Celebi il y a d'autres mentions de ce fait, comme par exemple celle-ci: "La cité susdite, qui était pleine de non croyants égarés et indignes, a été néttoyée, et les églises et les maisons de prière ont été transformées en mosquées...où on officia des prières..."[30].

Miracles qui empêchent la transformation d'une église en mosquée.

Les traditions locales rapportent des miracles qui se seraient produits lors de l'occupation d'une église par des infidèles; elles circulaient parmi les chrétiens, parmi les musulmans aussi.

Le sultan Amurad, raconte le chroniqueur roumain Radu Popescu, a occupé "une grande église appelée Pan-Macariston la transformant en mosquée, mais Dieu, ne supportant pas cette chose contre la loi, l'empereur a été possédé par le diable et le vésire qui l'avait poussé à faire la chose fut tué par les janissaires"[31].

"L'église qui reste (à Scutari) avait été convertie en mosquée; la foudre, à diverses reprises, a frappé et jeté bas son minaret; les Turcs superstitieux l'ont abandon-

28) Mihail Guboglu et Mustafa Mehmet, Cronici turceşti privind Ţările Române, Bucarest, 1966, p.419; la chronique de Mehmeh bin Mehmed (Nühbet-üt-tevarih ve'l Ahbar).
29) Nichifor Dascălul, dans Călători străini despre ţările române, vol.III, Bucarest, 1971, p.612.
30) Cronici turceşti, vol.II, (sec.XVII - începutul sec. XVIII), Bucarest, 1974, p.199; le chroniqueur Mehmed Halifa (Tarih-i Gilmani).
31) Op.cit., p.63.

née et convertie en un dépôt, une jolie grille vénitienne en fer forgé orne encore une de ses fenêtres"[32].

A Alessio, sur l'endroit occupé par l'église où avait été enterré Scanderberg, "les musulmans avaient élevé des demeures... et une mosquée dont il ne reste que des débris. Une légende affirme qu'elle fut promptement abandonnée, trois de ses muézzins étant successivement tombés du haut de son minaret alors qu'ils annonçaient aux quatre coins de l'horizon l'heure de la prière"[33].

A Lampsaco, près de Galipoli, "La mosquée est assez belle pour l'endroit, et on dit qu'elle servait d'église aux chrétiens et en vérité, sur les quatre colonnes qui soutiennent le portique, on voit des croix au-dessus des chapiteaux... à une demi -lieue de là, dans le quartier de Soubabachi, on voit les ruines d'une autre église avec sept ou huit colonnes allongées sur terre, les unes sur les autres. On raconte une chose acceptée par les paysans des environs; il y a quelques années, ayant transporté quelques-unes de ces colonnes à Lampsaco pour construire une nouvelle mosquée, le jour suivant on les retrouva là où elles étaient auparavant, chose qui s'est répétée une deuxième fois, ce que les Grecs attribuèrent à un miracle fait par Dieu, qui ne voulait pas que ces pierres qui avaient servi à bâtir une église, soient employées pour faire une mosquée turque..."[34].

"Lorsque les Turcs se rendirent maîtres de Thessalonique, la première chose qu'ils firent, fut de s'emparer des édifices publics et principalement des Eglises. Ils vinrent dans ce dessein à Sainte-Sophie: tous les religieux s'es-

32) A.Degrand, op.cit.,p.78. Un sort semblable ont eu de nos jours les églises et les mosquées de Scutari, transformées en bâtiments utilitaires.

33) Idem, p.176.

34) Casimiro Freschot Casinense, Viaggi di Mons. Spon per la Dalmazia, Grecia e Levante, Bologna, 1688,pp.106-107.

toient sauvés hors un qui n'avoit pas voulu abandonner l'Eglise. Ce bon moine dit hardiment à ces Barbares que c'estoit sa maison, et qu'ils l'y feroient périr plutôt que de le contraindre de la quitter. Après une forte résistance dans les différents endroits où ils l'attaquèrent, pressé de tous côtéz il s'alla réfugier dans le clocher; là il fit encore des merveilles pour conserver son poste. Mais les Turcs honteux d'être ainsi fatigués par un seul homme, s'obstinèrent à l'avoir à quelque prix que ce fut; et pour donner exemple aux habitans, ils lui tranchèrent la tête et la jettèrent dehors par une des fenêtres du clocher. Cette tête tomba tout le long de la muraille et la teignit de sang.Les Turcs dit-on, qui ont changé cette Eglise en Mosquée, ont fait tout ce qu'ils ont pu pour effacer la marque de ce sang.Ils ont blanchi la place, ils l'ont gratée et lavée cent fois: tous les efforts se sont trouvéz inutiles. Loin de diminuer le miracle que trouvent ici les Grecs, j'ajouterai que j'ai vu cet endroit de mes propres yeux; qu'il est visible que l'on y a mis plusieurs couches de blanc, mais que le rouge, ou si l'on veut le sang, paroît toujours sur la muraille"[35].

Dans son excellent ouvrage, Hasluck cite d'autres exemples; ainsi la métropolie de Iannina, devenue mosquée en 1597, a vu son minaret tomber par terre, chose attribuée par les chrétiens à l'intervention des archanges; l'église Sainte-Sophie de Sofia fut ruinée par un tremblement de terre après sa conversion en une mosquée. Il multiplie les exemples et cite même un exemple où une mosquée est transformée en église[36].

Comment s'effectue la transformation d'une église en mosquée

Les textes du passé qui traitent de cet aspect sont

35)Voyage du sieur Paul Lucas fait par ordre du Roy dans la Grèce, l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Afrique, Paris, 1712, pp.261-263.

36) Op.cit.,le chapitre "Arrested urban transferences".

assez riches pour connaître l'essentiel; je choisis quelques-uns. Evlyia Celebi, accompagnant l'armée turque pendant sa campagne en Transylvanie, assiste à la conquête de la ville et de la cité de Gherla (appelée en hongrois Ugyvar) et à la transformation de ses églises en mosquées: "Nous ne laissames dans aucune église des idôles et des croix et nous enlevames aussi les icônes et les figures peintes...on ordonna que dans sept de ces églises on mette un mihrab et minber et mahlif pour les muezzins et des petites chaises (pour mettre le Coran ou amvon pour les prédicateurs)et on décida de les transformer en endroits où prieraient les musulmans et les troupes qui avaient la juste foi"[37]. Mais constatant que la cité était entourée par une population chrétienne ostile et qu'elle ne pourrait pas être maintenue sous occupation turque, "nous primes dans les maisons et les églises tout ce qui avait une valeur et ensuite nous mimes le feu à cette ville florissante"[38].

Le souvenir de Constantinople et de son occupation par les Turcs hantait l'imagination des orthodoxes. Recevant en 1537 un envoyé du tzar de Russie, Petru le prince de la Moldavie se lamentait ainsi: "Mahomed le sultan,l'empereur des Turcs, issu d'une famille de brigands, a occupé Constantinople et a vaincu le fidèle empereur Constantin se moquant de la foi chrétienne et deshonorant la beauté des églises; il prit les cloches des églises et les croix furent enlevées, il prit les icônes miraculeuses des églises et il fit des mesdgid dans les églises pour leurs prières impures"[39]

"S'installant dans la plaine de Bucarest (en 1595), on récita des ezan[40] dans les grandes églises de la ville.

37) Op. cit., p.551
38) Idem.
39) Călători străini în tările române, vol.I,Bucarest,1968, le chapitre consacré à Ivan Peresvetov, p.458.
40) L'appel à la lutte pour les musulmans.
41) Place où l'imam officie.

On détrisit les globes brillants et les croix qui surmontaient les coupoles, et les images qui décoraient l'intérieur furent détruites. Dans la grande église on istalla un mihrab et un mimber[41], et le 25 du mois furent récitées les prières du jour de vendredi"[42].

La cathédrale de Babadag gardait sa forme d'église avec le plan en croix; "les Turcs enlevèrent les croix qui surmontaient l'église construite selon l'ancienne tradition et bâtirent à côté une tour pour appeler les croyants à la prière. Mais lorsque Michel (le Brave), prince de la Valachie dévastait la Turquie, le monument fut touché par les bombardes et aujourd'hui il est en ruines"[43].

Diego Galan raconte que les chrétiens "...n'eurent pas le temps de descendre les cloches des églises qui furent chargées par les Turcs sur leurs galères pour les transformer en pièces d'artillerie"[44].

Dans la partie haute de la cité de Monemvasia était située la cathédrale, transformée en mosquée. Revenue sous administration grecque après le retrait des Turcs,l'église maintient jusqu'à nos jours les signes de sa transformation en mosquée. Les têtes des saints situés au niveau les plus bas sont cassées et la peinture est donc disparue;d'autres saints ont les yeux crevés; le mihrab forme une petite niche installée dans l'abside sud de l'église, orienté donc là où on supposait que se trouve La Mecque. Les peintures les plus hautes sont restées intactes, de même que les sculptures extérieures en pierre.

J'ajoute ici deux aspects qui peuvent intéresser le

42) Cronici turcești,IIe volume, Bucarest, 1974,p.38;Kiatip Celebi ("Fezeke-i Tarih")
43) Petru Bogdan Bakšić, op.cit., loc.cit.
44) Călători străini despre tările române, vol.III,Bucarest 1971, p.531.

lecteur. D'abord il faut savoir qu'une partie de la détérioration des peintures religieuses qui décoraient les églises est due aussi aux chrétiens eux-mêmes. Si les Turcs détruisaient ces peintures figurant des saints, les chrétiens grattaient légèrement les yeux, les mains, la partie où est supposé être le coeur, ou la partie où doivent être les parties sexuelles, afin de procéder à des opérations magiques. Il faut noter que la préférence des chrétiens semble s'orienter surtout vers les images qui représentent l'enfer, les diables, supposés être plus efficaces en certaines occasions et c'est de là qu'ils prélèvent la peinture.

Le deuxième aspect qui doit être mentionné est en rapport avec l'interdiction faite aux musulmans de figurer en peinture les personnages sacrés de leur religion. Il est intéressant à cet égard de noter l'étonnement et l'admiration de Evlyia Celebi devant une peinture roumaine figurant un élément de foi commun aux deux religions, le paradis et l'enfer. Au cours de ses voyages, il arrive à Jassy, en Moldavie, et observe l'église du monastère des Trois Hiérarques: "Je n'ai vu en aucun pays de telles peintures et des miniatures si pleines de charme et selon le goût des occidentaux, comme j'ai vu sur les voûtes et les coupoles de ce monastère. Pour montrer son art, le peintre a peint dans l'église d'un côté le paradis, et de l'autre l'enfer et l'abîme (Derk-i esfel). Il a représenté les vierges (huri) et les jeunes hommes (gilman) du paradis, et à la partie la plus haute de la maison éternelle appelée Ilbin (Iliyyun) l'arbre Sedre-i münteha. D'un côté il a peint le trône d'Allah....figurant la vie et le bonheur des ceux qui sont au Paradis, de telle manière que celui qui les regarde a envie de mourir ce jour même...Le visage qui me fit le plus de plaisir est celui du maudit diable. Son visage est comique et laid et on le poussait de force en enfer..."[45].

45) Op.cit., pp.479-481.

Temples souillés, temples purifiés.

Une bonne partie des citations qui précèdent et qui font état d'églises devenues mosquées, nous permettent aussi de constater combien la notion d'impureté est courante. Plus on remonte dans le passé et plus les adeptes d'une religion croient fermement à leur religion et à l'efficacité de leurs pratiques (hygiène, alimentation, manière de se vêtir, et ainsi de suite); les adeptes des autres religions leur semblent donc impurs. Le simple contact avec eux peut provoquer la souillure; chacun souillait l'autre dans un contact étroit et ceci malgré des exemples contraires dont quelques-uns ont été déjà cités. Nombreux sont ceux qui, de nos jours encore, ne se laissent pas toucher par des gens qui n'ont pas les mêmes coutumes qu'eux.

Ceci était évident partout dans le monde balkanique. A la suite des plaintes des habitants, Etienne le Grand, prince de la Moldavie, parle dans un document du 15-ème siècle des Arméniens et des Juifs en disant que, "chassés de Hongrie et d'autres pays à cause de leur loi et celle de leurs parents, les Princes (de Moldavie) leur permirent de garder leurs lois et de faire un peu de commerce"; il ajoute aussitôt "des auberges et des boulangeries ils n'auront pas le droit de tenir, pour ne pas souiller les chrétiens..."[46].

En traversant Adrinople, Blanqui raconte comment, à cause du Sultan Sélim, fut souillée la source d'eau miraculeuse: l'imam lui offre à boire en lui disant "Buvez, buvez, cette eau n'est plus sacrée, les Russes en ont bu"[47].

Durant le règne de Duca Vodă en Moldavie, un hodja turc "aurait crié (appelé à la prière) dans le clocher de

46) Th.Codrescu, Uricariul cuprinzătoriu de hrisoave, anaforale şi alte acte din suta a XVIII şi XIX, I-er volume, Jassy, 1871, p.141.

47) M.Blanqui, Voyage en Bulgarie pendant l'année 1841, Paris, 1845, p.273.

(l'église) Saint Nicolas, et l'église fut sigilée"[48].

En Valachie, Radu Popescu rappelle les suivantes: "On dit qu'il y avait auparavant en cet endroit (où devait être élevée une église) un petit monastère fait par son père Mihnea Vodă (le père du nouveau constructeur), mais après s'être converti à l'islamisme les princes et les seigneurs de jadis pensèrent qu'il ne fallait plus officier dans ce monastère qui est resté pendant trente années désert; les Turcs abritaient leurs chevaux dans l'Eglise"[49]. Donc, une église consacrée selon toutes les règles, est souillée par le simple passage de son fondateur à une autre croyance.

Hyacinthe Hecquard dit que la tribu catholique des Mirdites ne laisse jamais impunie une insulte à leur religion: "les musulmans des environs l'ont appris aux dépens de leurs mosquées qui furent souillées chaque fois qu'un musulman avait, soit tiré sur une croix, soit détruit un édifice catholique"[50]. La souillure prend ici le caractère d'une vengeance, phénomène courant dans la vie de la région.

Un groupe musulman qui formait le cortège d'une noce se met à tirer contre la croix d'un cimetière. "La tribu de Schialla, ayant appris cette insulte courut aux armes pour se venger..." sans réussir toutefois à rattrapper les auteurs du sacrilège. Un peu plus tard, après avoir tué deux des paysans du village qui avait accueilli la noce, "ils entrèrent dans la mosquée où ils tuèrent un porc, frottèrent les portes de son sang et placèrent sa tête sur le pupitre où se tient le hodja lorsqu'il dit la prière"[51].

Si un temple a été souillé, chacun s'empresse de le purifier lorsqu'il revient en sa possession. Les Polonais qui pénètrèrent dans la ville de Camenetz après le départ

48) Ion Neculce, op.cit., p.132
49) Op.cit., p.89.
50) Op.cit., pp.224-225.
51) Hecquard, op.cit., pp.507-508.

des Turcs "la nettoyèrent de toute souillure. Et ils déterrèrent las pachas des églises qui avaient été transformées en mesdgid et organisèrent des offices pour les reconsacrer"[52].

L'église orthodoxe prévoit des prières pour la purification des fontaines, des sources, des maisons, de l'alimentation, des églises aussi[53]. Même si une église n'a pas été souillée, mais qu'elle a été simplement restaurée, il y a une nouvelle consécration.

Eglises vénérées en commun.

On connait quelques exemples d'églises, demeurées comme telles et qui sont vénérées par les fidèles des deux religions. Il s'agit de cas particulièrement significatifs pour l'objet de cet article. J'inclus dans les exemples des cas observés à l'extérieur des régions balkaniques.

Le premier cas est décrit par l'ambassadeur de France à Constantinople, Brèves, qui l'observe en 1605 à Lida, au Moyen Orient. Il s'agit d'une église dédiée à Saint Georges: "...elle fut jadis bâtie par les Français en forme de nef; il n'en reste plus que les deux bouts, assavoir le portail avec son clocher quarré, lequel se vois de loin, et une partie de la voûte, puis le bout d'en bas, où était le grand autel; les Mores, qui ont une grande révérance à St.Georges ayant agréable la dévotion des chrétiens, ont partagé avec eux ladite Eglise, et de la pièce où est le clocher, qu'est la plus entière, en ont fait une mosquée; l'autre, qui n'a

52) Neculce, op.cit., p.213
53) Evhologiu. Bogat cuprinzător de mai multe rânduieli si rugăciuni trebuitoare creştinilor la deosebite împrejurări din vieaţă, Bucarest, 1910, comprend des prières destinées à cette fin comme par exemple: "Prière pour rouvrir une église souillée par les païens ou les hérétiques" (pp.439-440); "Prière à faire à la réouverture d'une église où un homme est mort, un animal est mort, un animal a mis bas" (pp.440-441).

que le pan de muraille de derrière le choeur, et la place du maître autel, couverte d'un coin de voûte, l'ont laissée aux Chrétiens..."[54].

Dans ses mémoires, L.d'Arvieux décrit l'église de Saint Jean, à Sébaste en Palestine: "Sainte Hélène y avoit fait bâtir une Eglise magnifique qui n'est pas encore entièrement détruite. Ce qu'en reste est soutenu par de belles colonnes de marbre. Le grand autel tourné à l'Orient paraît avoir été fort beau. Il est couvert d'un dôme soutenu par des colonnes de marbre avec des chapiteaux corinthiens. On voit encore quelques peintures de Mosaïque. Ce qui subsiste de cette Eglise est partagé entre les Chrétiens et les Turcs, qui ont fait une mosquée de leur part qui est toute pavée de marbre blanc"[55].

Sur la montagne de Sinaï où Moyse reçut les tables de la loi, on retrouve plusieurs éléments communs. Entr'autres, Thevenot signale "...une belle grande église couverte de plomb, où ils disent qu'est le corps de Sainte Catherine en pièces. Devant la porte de la dite Eglise dans l'enceinte du Monastère est une belle mosquée"[56].

Un autre exemple est décrit par Hasluck en Asie Mineure[57]. Je tire de l'ouvrage de E.H.Carnoy et de Jean Nicolaides [58] le passage suivant concernant cet exemple:"Le couvent de Saint Mamas était, il y a longtemps, bien longtemps, une maison en ruines où un Ottoman serrait de la paille. Or, un jour, le feu prit de lui-même dans la masure et consuma toute la paille. Le Turc ne comprit rien à cet prodige qui se renouvela plusieures fois. De guerre lasse

54) Relation des voyages de M.de Brèves, fait en Grèce, Terre Sainte et Aegypte, Paris, 1628, pp.100-101.
55) Mémoires, Paris, 1735, p.82.
56) Relation d'un voyage fait au Levant, Paris, 1664, p.320.
57) Op.cit., IIe vol., pp.759-761, et I-er vol. pp.43 sq.
58) Traditions populaires de l'Asie Mineure, Paris, 1892, pp. 192 sq.

le propriétaire fit une étable de la maison ruinée, et y enferma ses bestiaux. Le lendemain, un de ses animaux mourut; le surlendemain, ce fut un autre; puis un troisième, un quatrième, jusqu'au dernier. L'Ottoman, qui était un homme pieux, soupçonna quelque mystère. Il fit des fouilles dans le sol de la masure et découvrit d'abord une église grecque, puis les reliques de Saint Mamas. Le propriétaire fit de l'étable un lieu de pélérinage, moitié mosquée, moitié église". Hasluck ajoute quelques précisions; le sanctuaire, appelé Ziaret Kilise (église du pélérinage) abrite effectivement des reliques mais pas celles de Saint Mamas, qui se trouvent ailleurs. En creusant on a trouvé une église chrétienne rupestre: "...vers l'est se trouve la table de l'autel (devant laquelle officie un prêtre chrétien itinérant), et une picture de Saint Mamas, tandis que dans le mur orienté vers le sud il y a une niche (mihrab) pour les Turcs. Il n'y a pas une distinction entre les croyants chrétiens et musulmans, mais ces derniers ont le droit d'orienter la peinture vers eux pendant leurs prières. Le crâne et autres parties du saint, découvertes dans le site, sont montrées dans une boîte et font des miracles pour les chrétiens comme pour les musulmans...Le sanctuaire est gardé par un derviche". Dans ce cas, non seulement les musulmans vénèrent une église chrétienne, un saint chrétien, mais aussi une icône peinte.

Enfin, un exemple tout aussi probant est celui que j'ai décrit dans un article et dont je reprends l'essentiel.[59] Sur la vallée de la Batova, au sud de la Dobroudja, F.Kanitz signale un"couvent de derviches d'une telle étendue qu'il n'en existe sans doute pas de plus grand sur le sol européan, en dehors de Constantinople. Bien qu'absent de

59) "La dendrolatrie chez les Turcs et les Tatares de la Dobroudja", dans la Revue des études sud-est européennes, Bucarest, 1965, nr.1-2, pp.297 sq.

toutes nos cartes, il n'est pas moins un des sanctuaires les plus célébres de la religion musulmane dans les régions du Pont Euxin. Pour le connaître de plus près, j'acceptai l'invitation que me fit le cheik de passer la nuit sous son toit. Les maisonnettes des derviches se groupent autour du splendide turbé (mausolée) en pierre de taille, que le sultan Soliman éleva il y a plus de trois cents ans, en l'honneur d'un fameux héros de la foi, Hafous Khalil Baba. Sa cheminée gigantesque se dresse dans les airs en forme de minaret, et les proportions monumentales de sa porte inspirent au pélerin turc, habitué aux entrées basses, un sentiment de respect dont chaque pas dans l'intérieur du sactuaire, rempli de silence et de majesté, vient accroître la puissance... Le tombeau recouvert de tapis, de Hafous Khalil Baba est entouré d'énormes cierges offerts par la foule des fidèles. Au plafond pendent des oeufs d'autruche, apportés d'Orient par les pélerins de la Mecque; dans les niches et à côté du sarcophage on voit le bâton, les souliers, le peigne et plusieurs ustensils dont, aux dire du cheik, le saint se serait servi pendant sa vie... La grande vogue dont le téké jouit auprès des musulmans du Pont est attestée par les mille lambeaux de toutes les couleurs que les pélerins ont détachés de leurs vêtements et fixés au bout d'un grand bâton à l'entrée du turbé..."[60] Kanitz nous fait part de son impression que le téké serait situé sur la même place où les moines byzantins et les prêtres de Bacchus officiaient jadis.

Niculae Iorga rappelle l'arbre voisin du turbé: "L'arbre voisin est plein de fragments bigarrés, arrachés aux vêtements des pêcheurs qui viennent demander grâce au saint homme. L'offrande populaire de l'Antiquité revit dans ces coutumes"[61]. I.D.Ştefănescu précise l'origine et l'aspect

60) Op.cit., pp.474-477.

61) "Quelques notes sur la Scythie mineure", Mélanges Glotz, Paris, 1932, p.458.

de deux monuments trouvés au même endroit, sur la vallée de la Batova. Le premier, ayant la forme d'un heptagone orienté nord-sud, abrite une cheminée monumentale: le monument comme la cheminée sont en pierre de taille. Le toit est ruiné, mais permet de supposer que la construction a dû être jadis recouverte par une coupole centrale et deux demi-calottes situées vers l'est et l'ouest, peut-être même par quatre hémi-coupoles. Les blocs de pierre bien taillés rappellent les procédés de construction les plus soignés de Byzance. Au nord, pour défendre l'entrée, on a construit ultérieurement un vestibule, véritable nartex. A cinquante mètres de là, dans la direction de la mer, s'élève le deuxième édifice, un hexagone de pierre, couvert d'une calotte sphérique et précédé d'un vestibule rectangulaire. Les cadres des fenêtres, au nombre de trois, et les deux portes sont en marbre blanc et rouge, couronnés par des arcs d'ogive byzantins. A l'intérieur, on voit trois niches pratiquées dans le mur. Au centre, un cadre en marbre renferme un sarcophage rectangulaire, au couvercle hémi-cylindrique et rehaussé. Le plafond est décoré en "kalem", peinture à la détrempe avec des fleurs bleues et rouges. Des guirlandes de fleurs peintes descendent sur les murs. Le monument est de plan central et de tradition byzantine, ayant un périmètre d'approximativement 20 mètres et une hauteur de 8 mètres (mesurée jusqu'à la clef de voûte de l'intérieur). La tradition d'une construction effectuée en 1410, mentionnée par le hodja, la même d'ailleurs que celle mentionnée par Kanitz, est considérée par I.D.Ştefănescu comme tardive. 1446 devrait être plutôt la date d'une restauration, ou la date à laquelle le monument revint aux musulmans[62].

Ses conclusions sont renforcées par d'autres faits.

62) "A propos des armes de Valachie. L'arbre des sceaux et des bulles d'or", Bucarest, 1957.

63) Valea fără iarnă şi Coasta de Argint, Bucarest, 1934, p.21.

Il rappelle que le monument était vénéré également par les chrétiens et les musulmans. Les premiers honoraient un "dikaios" Nicolaos, enterré dans le sarcophage en vue duquel fut élevé le monument. Les musulmans affirment qu'ils s'agit d'un turbé renfermant les reliques d'un "marabout".Les pratiquants des deux confessions allumaient des cierges des deux côtés du sarcophage. Le prêtre et le hodja officiaient tour à tour. L'arbre de l'enceinte est fleuri de chiffons blancs, rouges, noués avec soin et comprenant des prières écrites ou des croix. Ils ont été accrochés par les chrétiens qui se signaient en les fixant, ou par les musulmans, en touchant de la main droite la poitrine, le front et la bouche. Un rapport signé par Valeriu Tibeica signale cette double tradition, musulmane et chrétienne[63].

En 1962, lorsque j'ai visité le monument, l'arbre était encore fleuri par les chiffons accrochés là par les croyants, de toute évidence contemporains.

Degrand voit dans les environs de Scutari les ruines d'un monument attaché à la tradition de Notre-Dame de bon Conseil: "était-ce une église? Rien dans sa bizarre construction n'autorise à le croire; tout au plus cet édifice était peut-être un petit, bien petit couvent; la croyance populaire a été plus forte que tous les raisonnements, que tous les doutes, on croit; les Albanaises musulmanes, elles-mêmes, chargent parfois leurs amies catholiques d'y porter leurs offrandes. Des vieillards m'ont affirmé qu'il y a environ vingt-cinq ans, un berger se rendant en ville avec son troupeau, avait irrévérencieusement passé la nuit dans cet endroit avec ses bêtes et qu'il les avait trouvées mortes le lendemain matin à son réveil. Les musulmans fanatiques ont, à différentes reprises, réclamé ces ruines sous le prétexte qu'elles provenaient d'un ancien téké, maison de prière des derviches"[64]. Toujours dans les environs de Scutari, des ruines situées près du village slave de Vraca, furent réclamées comme ruines d'une église orthodoxe serbe. Les montagnards catholiques la réclamèrent à leur tour comme ruines catholiques. Enfin, le gouverneur général de Scutari les proclame ruines propriété musulmane[65].

On pourrait ajouter quelques notes qui vont dans le même sens. Le Mont Athos, haut lieu de l'orthodoxie balkanique a été respecté par les Turcs. "On sait que les Turcs n'ont pas touché à la liberté intérieure des monastères..." affirme Teodor Bodogae[66]. "Au contraire, la tradition monacale parle de certaines exemptions et imunités fiscales que Mahomet le conquérant lui-même aurait accordé aux moines (du Mont Athos). Les mêmes faveurs auraient été accordées par Sélim I-er qui est mentionné parmi les fondateurs du monastère Xiropotamos"[67].

Les autorités turques ont utilisé de manière continue l'autorité spirituelle du patriarche de Constantinople pour conduire des affaires politiques en rapport avec les orthodoxes des Balkans. Ils ont toléré et même facilité les relations religieuses entre les pays chrétiens de la région; les princes roumains, devenus les bienfaiteurs de l'orthodoxie balkanique et même plus lointaine après la chute de Constantinople et la disparition des royaumes bulgare et serbe[68], envoyaient régulièrement leurs dons en argent,vivres, livres imprimés, aux différentes églises et monastères de l'empire turc. Un firman du sultan Mustapha II daté du

64) Op.cit., p.80
65) Idem, p. 84.
66) Ajutoarele românești la mănăstirile din Sf.Munte Athos, Sibiu, 1941. Il cite la lettre du patriarche Maxime de Constantinople adressée au doge de Venise en 1480 (Miklosich-Müller,V,p.284). La même chose est rapportée en 1584 par Martin Crusius, Turcograecica, Bâle, 1585, p.250.
67) Il ajoute que, à la suite d'un miracle fait par les reliques des 40 saints, auxquels est dédié le monastère de Xiropotamos, Sélim aurait édifié une tour dans ce monastère (Müller, Hist.Denkm., p.147).
68) Teodor Bodogae, op.cit. Nicolae Iorga, Bizanț după Bizanț, Bucarest, 1972. Dumitru Nastase, Ideea imperială în

premier avril 1697 indique les suivantes: "...apprenez que l'actuel patriarche orthodoxe du vénéré Jérusalem, le moine (rahib) qui porte le nom de...m'a prié de donner cet illustre ordre: comme il y a coutume d'envoyer quelqu'un pour recueillir des aumônes (sadaka) et des moyens pour aider les pauvres de Jérusalem, de même que pour recueillir les revenus des fondations pieuses (vakuf), de même que les moyens d'entretien pris aux endroits qui ont été donnés aux monastères du vénéré Jérusalem, pour ces raisons vous ne laisserez pas intervenir les voyvodes, soubachis, intendants, douaniers, percepteurs d'impôts et ceux qui mettent des taxes sur le commerce, de même que les gardiens des mirimirans et sandjakbeys des localités par où ils passeront, lui et ses douze moines et six serviteurs, jusqu'à ce qu'ils arrivent en Valachie et en Moldavie et jusqu'à ce qu'ils seront de retour..."[69].

Mais revenons au niveau des pratiques de la religion populaire. Mark Tirtja [70] cite de nombreux éléments communs dans les croyances des Albanais. Ainsi, parlant des tombeaux vénérés, il cite les tourbeh: "Dans certains cas nous trouvons ces tourbeh aux sommets des colinnes ou même des montagnes, ou encore dans des sites dominants. L'histoire de ces sépultures est couverte de brouillard, mais le peuple les a toujours mis en rapport avec des membres du clergé. Souvent ces tombes étaient un lieu de pélérinage, à la fête de la Vierge en août ou encore à d'autres dates fixes de l'année...On les rencontrait à Tomorr, à Ken-revice de Labërie, à Sarisaltik de Kruje, au sommet de

---

tările române. Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (sec.XIV-XVI), Athènes, 1972.
69) Mustafa A.Mehmed, Documente turcesti privind istoria României, vol.I,1455-1774;Bucarest,1976,pp.195-196.
70) "Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (objets et lieux de culte), Ethnographie albanaise, Tirana, 1976.
71) Op,cit., p.61.
72) Op.cit., p.63.

Dervishe, à Macukuli et ailleurs. A leur origine, donc, ces tombeaux étaient considérés par le peuple comme musulmans, tandis que les cérémonies et la tradition nous résultent plus anciennes[71]". Il cite plus loin des ruines d'église chrétiennes honorées par la population musulmane[72]. "De sa part la population catholique aussi considérait et honorait comme lieux de culte certains tékés et mosquées. Nous avons observé cela à Lure. Les gens de Lure, jadis catholiques, croyaient dans la force miraculeuse de la Téké de Cerem, la téké de Murat Doda, ancien chef d'une secte musulmane de Lure. Ils croyaient dans la puissance et l'inviolabilité des mosquées de cette région, comme ils croyaient dans celles des églises"[73].

Brèves cite l'église de Saint Jean à Patmos, vénérée aussi par les Turcs; il cite une deuxième au Liban, dédiée à Saint Jacques[75]. F.Kanitz affirme que l'église de Sainte Sophie était vénérée également par les musulmans et les chrétiens; transformée en mosquée elle a été abandonnée assez vite[76]. Hasluck[77] cite des monuments chrétiens vénérés par les musulmans et vice-versa.

Dans l'île d'Egine il y a un endroit appelé Palaiochora situé sur la colline voisine au monastère de Agios Nektarios. Il s'agit d'une ville florissante au moyen âge; peuplée de Grecs, elle fut détruite par le général turc Barbarossa en 1537[78]. Le général épargna systématiquement les églises et les chappelles de la ville. Si on parcourt

---

73) Idem, p.63.
74) Op.cit., p.15.
75) Idem, pp.43-44.
76) Op.cit., p.296.
77) Op.cit.,les chap.VI et VII du premier volume.
78) Xenophon Dantis, Egine. Les monuments et son histoire, Athènes, 1964, p.63.
79) Les observations de plusieurs singularitéz et choses mémorables, trouvées en Grèce, Asie, Inde, Egypte, Arabie et autres pays éstrangers, redigées en trois livres, Paris, 1588, pp.76-77.

aujourd'hui les ruelles de la ville, avec leur ancien pavage de pierres, on erre partout parmi des ruines, en exceptant les églises. Malgré l'abandon de la ville, des habitants venus des alentours soignent les monuments religieux.

Turcs qui respectent des moines chrétiens.

Si de nombreux témoignages attestent les persécutions que les Turcs on fait subir à l'Eglise chrétienne, il y a aussi des témoignages contraires. Pierre Belon du Mans [79] nous dit que les orthodoxes "tiennent les Caloieres (moines) du mont Athos en plus grande vénération et estime en leurs pays, leur attribuant quelque chose plus qu'ilz ne font aux autres, qui n'ont esté en la susdite montagne. Et les Turcs mesmes qui dominent sur toutes les contrées qu'avons susdites, leur font de grandes aumosnes pour la bonne vie, et grande observation des cérémonies qu'ils maintiennent".

Casimir Freschot [80] affirme que les moines grecs des îles Strofadi vivent dans un couvent fortifié: "...les Turcs eux-mêmes et les Barbaresques respectent ces vieillards, et ne s'arrêtent dans leur île que pour faire provision d'eau".

Il s'agit bien entendu d'un respect au niveau populaire; l'attitude officielle, et ceci malgré les facilités accordées à l'église orthodoxe, était empreinte souvent d'hostilité et de dédain. C.S.Sonnini [81] présente comme authentique ce firman turc pour la nomination d'un évêque: "Comme l'évêque des infidèles de ... appelé... d'une foi réprouvée et de moeurs perverses, a passé du temple de ce globe dans une terre immonde, et, depuis quelques années, son âme impure ayant quitté son infâme prison pour voler dans les gouffres infernaux, les vaines affaires d'un plus

80) Op.cit., p.63

81) Voyage en Grèce et en Turquie fait par ordre de Louis XVI, Paris, I-er tome, pp.378 sq.

vain évêché sont demeurées en suspens; tous les infidèles, tous les pères de l'impiété, tous les payens, se sont rassemblés; et après plusieurs délibérations diaboliques, ils se sont accordés, en ce seul point, qu'ils avaient besoin d'un évêque, qui, lui-même maudit de Dieu, et absolument privé de tout secours céleste oserait néanmoins leur promettre l'assistance divine... Ce moine susdit, dont les qualités viennent d'être suffisamment dépeintes, à qui ces lettres patentes appartiennent, et auquel on doit ajouter foi dans cette occasion seulement... ce moine enfin, désigné pour présider les infidèles, et pour inventer de nouvelles hérésies, a été nommé évêque".

On pourrait ajouter à ces appréciations celles faites dans le même style par des catholiques contre les orthodoxes, ou par des orthodoxes contre les catholiques et les musulmans. "Les Grecs sont avaricieux, perfides et traistres, grands pédérastes, vindicatifs jusqu'au dernier point, au reste fort superstitieux et grands hypocrites; aussi les Turcs les méprisent-ils tellement, qu'ils ne font point d'estat mesme d'un Grec qui se fait Turc. Ils sont beaucoup plus ennemis des catholiques romains que les Turcs mesmes; et s'il ne dépendoit que d'eux que nous fussions maistres du pays des Turcs, jamais il ne faudrait s'y attendre" [82].

Musulmans qui honorent des saints chrétiens.

Le même Thevenot, auquel appartient la citation qui précède, nous dit que les Turcs "honorent fort Jésus et la Vierge Marie, et s'ils entendoient quelqu'un qui en parlait mal, ils ne le chastieroient pas moins que s'il parloit mal de Mahomet. Ils croyent que l'Evangile a esté envoyée à

82) Relation d'un voyage fait au Levant par Monsieur Thevenot, Paris, 1664, pp. 158-159.

83) Op.cit., p.74

Jésus comme la Loy à Moyse, et les Pseaumes à David. Ils croyent tous les Prophètes"[83]. Robert Pashley[84] décrit la population de Crète et cite le culte de la Vierge par les musulmans, probablement originaires d'une population chrétienne: "Ainsi, chaque apparition supposée de la Panaghia, dans un endroit quelconque, attire même les croyants musulmans pour implorer son secours...".

Il est bien normal que les musulmans honorent Jésus et la Vierge Marie car leur sainteté est reconnue par le Coran, mais ces honneurs deviennent inhabituels au moment où des musulmans vénèrent une icône de la Vierge.

Guillet de Saint George décrit le Péloponèse au 17-ème siècle; sa description est d'une remarquable objectivité et précision pour son époque. Catholique, il allait prier dans les églises orthodoxes des Grecs. Traitant des peintures religieuses des orthodoxes il dit: " Saint Georges, Saint Ménas et Saint Démètrius y sont représentez à cheval. Saint Georges porte un valet[85] en croupe qui luy présente à boire. Saint Ménas attaque un Dragon avec la lance; et Saint Démétrius qui est en vénération extraordinaire par toute la Grèce paroist simplement à cheval. Les Turcs, et particulièrement les Spahis, ou Cavaliers de leur Milice, disent que ces trois Saints sont du nombre de leurs Euslias. C'est ainsi qu'on appelle les Saints de la Loy Mahométane, et ils scavent bon gré aux Chrétiens de l'honneur qu'ils leur rendent. J'en ai pourtant veu quelques-uns qui disoient que c'estoit bien à faire à des lâches comme les Grecs, d'avoir des Saints si vaillants, et qu'en particulier Saint Georges avoit esté trop brave pour exaucer leurs indignes prières. Les Turcs appellent Saint Georges Tereletz Bosatlik. Ils disent qu'il est encore plein de vie, et qu'il va errant par toute la Terre pour protéger les gens de bien qu'on veut opprimer"[86].

84) Travels in Crete, Londres, 1837, I-er vol., p.194.

85) Il s'agit de la jeune fille sauvée du dragon par Saint Georges.

Le même auteur revient sur le culte des Turcs pour ce saint; ainsi, il note qu'ils sortaient leurs galères des ports le jour de la Saint Georges[87], après s'y être abrité depuis le mois de novembre. "Les Turcs", constate Pouqueville[88] "ont le plus grand respect pour St.Georges, qu'ils appellent Dgirgis. Suivant leurs traditions il souffrit le martyre à Mosul, où il mourut et ressuscita jusqu'à trois fois".

Parlant du même saint, Monsieur le chevalier Ricaut[89] cite les suivantes: "Parmi les chapelles qui luy sont dédiées, il y a une assez célèbre, dans un village d'ailleurs peu considérable, que les Turcs appellent Boschioi, et qui n'est pas éloignée de Magnèse. On y porte tous les ans en procession, l'Image du Saint; et il s'y trouve toujours un nombre incroyable de Turcs et de Grecs". Notant le calendrier des fêtes orthodoxes il écrit: "Le 26 octobre. S.Démétrius. C'est un jour de grande dévotion, et marqué en lettres rouges dans l'Almanac. Les Matelots, tant Grecs que Turcs, le regardent comme un jour, auquel la mer est agitée d'orages et de tempêtes. Les Turcs l'appellent Cassim Gheun. Ils ne mettent jamais en mer, 10 jours avant, ni 10 jours après ce jour-là. Aussi la flotte des galères se retire ordinairement dans les ports, avant ce temps-là, et y demeure tout l'hiver"[90].

86) Lacédémone ancienne et nouvelle, Paris, 1676, pp.240-241.

87) Op.cit., p.591.

88) Voyage de la Grèce, Paris, 1826, V-ème vol., p.143.

89) Histoire de l'état présent de l'église grecque et de l'église arménienne, Amsterdam, 1646, p.153.

90) Idem, p.65.

On a vu plus haut que la flotte sortait des ports le jour de la Saint Georges. On retrouve ainsi les deux dates traditionnelles pour les populations balkaniques, agriculteurs et bergers, citadins ou paysans, qui avaient l'habitude de commencer ou de finir quelque chose à ces deux dates. Ce sont ces dates qui partagent l'année en deux, hiver et été. On concluait des contrats, on s'installait dans une maison, on commençait un travail[91].

Mark Tirtja[92] cite deux exemples typiques pour l'Albanie, terre d'élection pour ces pratiques communes chrétiennes et musulmanes. "En haut du village de Besh de Bende, aux pieds du mont Dajit, il y a une grotte nommée la grotte de Saint Georges. La population lui attribuait un caractère sacré. La Saint Georges était célébrée chaque année dans cette grotte, où affluaient les paysans de toute la contrée, malgré leur islamisation dans ces derniers siècles. Ils faisaient des sacrifices d'animaux, mijotaient de la viande et faisaient des libations". "En Labërie on s'adressait à l'église de Saint Georges pour guérir d'une maladie ou pour avoir un cheptel abondant... Le rituel en ces cas était un enchevêtrement de rites musulmans, chrétiens et païens; ils faisaient la prière comme les musulmans, allumaient des cierges comme les chrétiens, déposaient des pierres, des fils rouges, aliments, se déshabillaient et tournoyaient autour de l'objet comme les païens"[93].

Dans une étude consacrée au culte de Saint Georges, Georges K.Spiridakis constate que "Même en dehors des peuples chrétiens, les musulmans en Asie Mineure, en Syrie,

91) Ces coutumes sont encore vivantes de nos jours; voir l'étude de Milenko S.Filipović ("The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)", Man, 1954, p.12.

92) Op.cit., p.56.

93) Idem, p.65.

dans la Péninsule Balkanique honorent le Saint et célèbrent sa fête comme symbolisant le début de l'été"[94].

De même que Saint Démètre et Saint Georges, Saint Nicolas est reconnu comme tel par les musulams. On se rappelle le cas décrit plus haut du téké situé sur la valllée de la Batova, où un dikaios Nikolaos était confondu avec un musulman. Mais celui qui fut d'ordinaire confondu avec Saint Nicolas avait l'un de ses centres de pélerinage toujours dans la Dobroudja[95].

Erasm Otwinowski traverse en 1557 les territoires de la Roumanie; en Dobroudja (qui faisait partie de l'empire turc), à Babadag, il signale "un lieu idolâtre sur le tombeau d'un derviche ou moine turc, appelé Nicolas"[96]. Un autre voyageur, Bakšić, passe par Babadag en 1641 et décrit le tombeau du saint, long, installé dans une mosquée, entouré de chandelles et de bougies, servi par des derviches et honoré par les Turcs. Il cite la croyance selon laquelle il s'agirait du corps de Saint Nicolas, appelé par les musulmans Sari Saltik Baba. On dit que son corps voyage la nuit et pour cette raison on met des chaussures[97] le soir près de son tombeau.

94) "Saint Georges dans la vie populaire", L'Hellénisme contemporain, Athènes, 1952, p.143. Dans l'ouvrage de Dimitrie Cantemir cité plus haut (et publié par Virgil Cândea) on cite les saints chrétiens vénérés et reconnus par les musulmans; Saint Démètre, Saint Georges et Saint Nicolas s'y trouvent. Ainsi par exemple, Saint Georges était le jour où l'armée ottomane se réunissait pour partir en campagne et Saint Démètre le jour où l'armée se dispersait.

95) Hasluck décrit le culte de Sari Saltik en différents endroits de l'empire ottoman (op.cit., chap.XXXII du II-ème volume). On peut consulter aussi l'ouvrage de Jean Deny, "Sari Saltik et le nom de la ville de Babadaghi", Mélanges Picot, II, Paris, 1913.

96) Călători străini despre ţările române, II-ème vol., Bucarest, 1970, p.120

97) Op.cit., pp.221-222.

Evlyia Celebi[98] rapporte aussi la tradition d'un Sari Saltik qui aurait été moine chrétien, tradition qui lui semble calomnieuse. Dans un autre passage[99] il affirme que Sari Saltik est désigné dans les pays chrétiens par le nom de Saint Nicolas.

Degrand[100] affirme qu'à Scutari les musulmans "ont comme les chrétiens une confiance respectueuse en l'appui de Saint Nicolas; souvent, dans les montagnes surtout, ils allument un cierge le 6 décembre".

Pouqueville[101], citant un voyageur du 16-ème siècle, Jean Chenau, signale le culte porté à Saint Sava, en Jougoslavie, dans la Zadrima; "Les Turcs l'ont en révérence et y font des aumosnes". Milenko S.Filipović apporte des notes intéressantes sur ce même culte en Jougoslavie[102].

Tombeaux vénérés.

Tout aussi significatif est le culte apporté par les uns aux saints tombeaux des autres. Hecquard raconte [103]: "Tous les ans, dans les premiers jours de juin, les musulmans se rendent en pélerinage à un tombeau situé dans les environs de Drivasto, afin d'y honorer la mémoire d'un pacha tombé dans le siège de cette ville, qu'ils considèrent comme un saint ..... quelquefois des chrétiens ont recours à ses prières et il exauce leurs voeux, disent les musulmans, lorsqu'il reconnaît dans leurs coeurs le désir secret d'embrasser l'islamisme".

98) Cité d'après l'ouvrage Călători străini...,VI-ème vol. p.394.
99) Idem, pp.352 sq.
100) Op.cit., p.289
101) Op.cit., III-ème., p.134.
102) "Baptized Moslems", Belgrade, 1951.
103) Op.cit., p.326.

A Alessio, où fut enterré le héros national albanais Scanderberg, "vingt années après sa mort, en prenant possession de la citadelle, les musulmans violaient la tombe du héros albanais, pour se partager ses ossements, qu'ils enchâssèrent d'or et d'argent, convaincus que celui qui les porterait serait invincible..."[104].

Degrand raconte comment musulmans et chrétiens prêtent serment ensemble sur un tombeau. A Kruja il y a un sanctuaire qui comprend deux tombeaux musulmans: ".... les musulmans, quand le serment leur est déféré, se déchaussent pour y pénétrer et jurent en posant la main sur le cercueil; quand ils doivent remplir la même formalité, les chrétiens des environs ne sont pas autorisés à entrer, ils restent dehors et prêtent serment en passant la main dans l'intérieur de la pièce, par les barreaux de la fenêtre"[105].

Pierre Belon[106] signale qu'à Patmos, au monastère grec, "on voit la main d'un trespassé à laquelle les ongles croissent comme ceux d'un homme vivant... Les Turcs ont eu occasion de dire que cette main est d'un de leurs prophètes. Mais les Grecs disent que c'est la main de sainct Jean qui escrivit leans l'Apocalypse".

Filipović[107] signale qu'à Banjsko les musulmans honorent le tombeau d'un Ismaïl-baba, que les chrétiens croyent être St. Charalambos.

Croyances archaïques communes.

Il est difficile de classer les faits qui forment

104) Degrand, op.cit., p.176.
105) Idem, p.222.
106) Op.cit., p.193.
107) "The Bektashi...", p.12
108) Hasluck, op.cit., décrit ces cultes chez les musulmans dans le chapitre "Natural cults".

l'objet de ce paragraphe; le même fait pourrait être bien classé dans l'un ou l'autre des paragraphes de mon étude. Je réunis ici quelques exemples (la liste pourrait être allongée de beaucoup) de croyances archaïques, parfois restées comme telles, parfois reprises par la religion chrétienne ou musulmane[108]. Je me limite à signaler des cas où les adeptes des deux religions se trouvent ensemble; quelques cas ont d'ailleurs déjà été signalés plus haut.

L'eau qui purifie, croyance universelle, est honorée également par toutes les populations balkaniques. J'ai cité l'exemple de la flotte turque qui entrait dans les ports ou sortait de ces mêmes ports à des dates marquées par des fêtes chrétiennes devenues musulmanes aussi. Un voyageur français, Du Loir, ajoute une autre date à celles de Saint Démètre et de Saint Georges: "Dans le mois de janvier ils ne se mettent point en mer, que le Patriarche Grec de Constantinople ne l'ait bénite au jour des Rois[109]. Le hiéromonaque russe Ipolit Višnevski visite la Moldavie en 1707-1708 et raconte que les Turcs assistaient à la fête de l'Epiphanie lorsqu'on bénit les eaux[110].

Une cérémonie particulièrement intéressante se déroulait à Alep: "Le premier jour d'avril de l'an 1671, on apporte à Alep un petit vaisseau de cuivre plein d'eau, dans la pansée que cette eau, revestue d'une vertu talismanique, attireroit vers la ville une espèce d'oiseaux, qui se nourrissaient de sauterelles....ils envoyent quérir de l'eau d'un lac de Samarcande, ou plutost d'une fontaine sacrée parmi les Arabes, qui la nomment Zimzam: et cette eau ne doit passer sous aucune arcade, ni sous aucun lieu couvert...La

109) Voyages du Sieur du Loir, Paris, 1654, p.149.

110) Gh.G.Bezviconi, Călători ruşi în Moldova şi Muntenia, Bucarest, 1947, p.85.

procession commença à la porte de Damas, qui est au midy. Chaque religion et chaque secte y assista, avec les marques d'une dévotion extraordinaire, suivant ses propres usages, et faisant porter à sa teste l'enseigne de sa communion. Ainsi, l'on vit successivement paroître la Loy, l'Evangile et l'Alcoran. Chacun chantoit des hymnes à sa façon...Avant que l'on entrast dans la Ville, il arriva une dispute pour le pas, entre les Chrétiens et les Juifs; ceux-cy le prétendant par droit d'ancienneté"[111]. Les Turcs tranchent la dispute en laissant les Chrétiens passer les premiers car "ils payoient plus qu'eux (les Juifs) pour l'exercice de la Religion".

Nicolaus Olahus signale dans la première moitié du 16-ème siècle, en Roumanie, non loin de Turnu Severin, l'existence d'une source artésienne appelée par les habitants "la source de la Sainte Croix", dont l'eau guérit le corps; la fontaine est respectée par les Turcs aussi[112].

Grelot[113] trouve "au couchant de Nicomèdie à la droite du golphe ou à son nord une fontaine d'eau minérale; je croy qu'elle est allumineuse, dont les Turcs et les Grecs disent des merveilles.... il n'y a guère de maladies à les entendre parler que cette fontaine ne guérisse". Il visite lui-même cette "agiasma ou sainte fontaine".

A Scutari, "dans les étables, on place un vase avec de l'eau bénite pour que la vache mette bas heureusement; les musulmans albanais viennent parfois demander de l'eau bénite quand leur vache va vêler"[114].

111) Ricaut, op.cit., pp.371 sq.

112) Călători străini..., II-e vol., Bucarest, 1968, p.498.

113) Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, Paris, 1680, pp.43-44.

114) Degrand, op.cit., p.289.

Un tekke musulman était érigé près des sources chaudes du village Banjsko; il succédait à un monastère chrétien[115].

Les sommets et les grottes sont également respectés par tous. Près du sommet où Moyse avait reçu les dix commandements il y avait au 17-ème siècle "deux Eglises,l'une pour les Grecs et l'autre pour les Latins; de celle des Grecs on entre dans celle des Latins qui est dédiée à l'Ascension de notre Seigneur; nous y entendismes la Messe,qu'y célébra le Capucin qui estoit avec nous; près de là il y a une petite Mosquée, à costé de laquelle est un trou ou une petite caverne où Moyse jeusna quarante jours.... à côsté de l'Eglise des Latins est une petite grotte où Moyse se cacha"[116].

La grotte de Bétléhen comprend un autel "où les religieux Latins célèbrent quelquefois la Messe. On dit que la Vierge estant en ce lieu, et y ayant épanché de son laict, la pierre en devint blanche, comme elle est encore, et par permission divine, qu'elle a cette vertu, que de faire venir du laict aux femmes, et mesme les Turcs et Arabes en font prendre en poudre dans de l'eau à leurs femelles qui ont perdu leur laict, et cela leur fait revenir"[117].

Degrand cite la grotte de Kruja, en Albanie. Sur la montagne locale, très haut, il y a une grotte: "On descend dans l'intérieur par un large escalier de pierre, en bas se trouve le turbé du saint, chacun des côtés est garni des tombes des derviches morts en cet endroit.... enfin au point

115) Filipović, The Bektashi..., p.12.

116) Thevenot, op.cit., p.319.

117) Idem, p.406. On peut rapprocher cette croyance avec celle de la femme emmurée dans la forteresse de Scutari, où il y a aussi des pierres blanches qui font venir le lait aux mères, car la femme emmurée allaitait en cet endroit son enfant.

le plus élevé de la montagne se trouvent les ruines d'une très ancienne église"[118].

Parlant du culte des sommets, Mark Tirtja cite les croix chrétiennes et les tourbeh des derviches qui s'y trouvent. Ainsi "La cime du Tomos était au début un lieu de culte païen, sans aucune influence étrangère. Plus tard le christianisme y construisit l'église de Notre-Dame,qui donna une livrée chrétienne aux rites païens. Avec l'islamisation du pays, l'église fut démolie et on érigea un tourbeh"[119].

Parenté mixte.

Les Turcs pouvaient épouser des chrétiennes, les chrétiens ne pouvaient pas épouser des musulmans. "Il y a une exception dans la religion des Turcs, touchant le mariage et qui mérite d'être remarquée. C'est qu'un Mahométan se peut marier avec quelque femme que ce soit, encore qu' elle soit estimée infidèle, comme avec une Chrétienne,avec une Juive, ou avec une autre de telle Religion qu'il luy plaira, pourvu que ce soit une Religion scavante, et qu'il y ait eu des livres écrits pour la défendre et pour la soutenir"[120].

Voilà comment apprécie le chevalier Ricaut ces mariages: "... les Turcs, surtout ceux qui vivent dans les parties de la Grèce que l'on nomme présentemment Romanie, et Romélie de Turquie, épousoient souvent des femmes grecques, suivant les usages de la religion mahométane. Les

118) Op.cit., p.242.

119) Op.cit., p.58 .

120 Paul Rycaut, Histoire de l'état présent de l'empire ottoman, Paris 1670, p.279. R.M.Dawkins (op.cit.,p.249) signale lui aussi la distinction faite par les musulmans entre les idolâtres et ceux qui ont un livre revélé.

exemples en estoient alors si communs, que plusieurs Grecques, oubliant l'exhortation salutaire de S.Paul contre les mariages bigarrés, ne se sentoient pas de scrupule à faire Kabin (sorte de mariage avec des Turcs) consacrant ainsi le fruit de leurs ventres à l'impiété de Mahomet .... Il n'y a qu'environ 15 ans qu'un tour adroit du Patriarche de Constantinople fit cesser ce mélange affreux. Il alla trouver le Moufti et luy proposa ces deux questions. S'il estoit permis à un Turc, de se joindre au corps d'une femme qui se nourrissoit de chair de pourceau et buvoit du vin. Et si des enfants, qui participaient de ces alimens, abominables dans l'esprit des Turcs, n'estoient pas souillez, dès le ventre de leur mère et par conséquent indignes de la qualité de Musulmans.... après les avoir meurement pesés, il répondit au Patriarche que ces sortes de mariages estoient illégitimes. Vous devez donc, repartit le Patriarche, les interdire dans la Romélie, où ils ne sont que trop communs. Le Pontife mahométan en convint et communiqua sa pensée au Grand Vizir, qui entrant dans le mesme sentiment, ordonna; Qu'à l'avenir aucun Turc n'épouseroit une Chrétienne, qu'elle ne renonçast premièrement à sa religion et n'embrassast la Mahométane"[121].

Hecquard cite les chrétiens des quelques montagnes de l'Albanie qui donnent leurs filles aux Turcs "qui les laissent libres d'exercer leur religion et vice-versa;ces mariages, défendus par l'évêque et les missionnaires,sous peine d'excommunication, deviennent chaque jour plus rares"[122]. C'est toujours lui[123] qui rappelle que "D'après un ancien usage conservé jusqu'à nos jours, les chefs des

121) Op.cit., pp.313 sq.
122) Op.cit., p.320
123) Idem, pp.229-230

Mirdites (tribu catholique) ne doivent épouser que des Turques enlevées à leur parents et baptisées dans la montagne. Toutes les femmes existant aujourd'hui à Orosch ont été ravies de cette manière; elles mêmes le disent et s'en glorifient... Suivant cet exemple, le capitaine actuel des Mirdites, Biba, à la mort de sa première femme, chrétienne de Scutari, enleva la fille d'un bey de Croja qu'il épousa après l'avoir baptisée".

Degrand constate des choses diverses selon les régions: "Si une jeune fille mirdite est donnée en mariage ou vendue à un musulman, la maison des parents est brûlée, défense leur est faite de la reconstruire, ils sont chassés de la tribu et ne peuvent y rentrer qu'en ramenant leur fille avec eux; ceux qui ont prêté les mains à ce marché ne sont plus admis dans l'église. Cet article de la loi des montagnes est propre aux Mirdites. Dans les autres montagnes, au contraire, il arrive très fréquemment que des catholiques épousent des musulmans. Un Mirdite qui se ferait musulman courrait grand risque d'être tué"[124]. Il ajoute une explication pour comprendre l'existence des mariages mixtes: "Les montagnards catholiques sont particulièrement soucieux d'éviter les unions entre familles ayant des liens de parenté même très éloignées; aussi doivent-ils parfois chercher dans leur voisinages musulman. Les unions mixtes ne sont pas rares, car la haine est moins forte dans les montagnes"[125].

Une différence apparaît avec insistance; les musulmans peuvent épouser des chrétiennes et les laisser pratiquer leur culte. Par contre, les chrétiens qui épousent une musulmane la font baptiser et l'obligent à adopter leurs coutumes.

124) Op.cit., p.154.
125) Idem, p.172.

Robert Pashley cite La Motraye qui voit en Crète en 1710, chez le musulman Ali-Oglu, une femme chrétienne: "Ce couple vivoit fort bien ensemble: Ali-Oglu alloit à la mosquée et sa femme à l'église. Pour les enfants ils étaient élevéz dans le Mahométanisme. Il ne faisait point de scrupule d' allumer pour elle la lampe les samedis, devant l'image de la Panagia"[126].

Le parrainage offre lui aussi des cas intéressants. On peut être parrain de baptême, de mariage, de la coupe de cheveux. C'est cette dernière forme qui semble réunir le plus souvent chrétiens et musulmans. Degrand[127] cite le coumbaros (parrain) et sa situation: "Qu'il soit musulman ou chrétien, il peut librement entrer dans le haremlik si son filleul est musulman, et voir la mère qui ne se voile plus devant lui. Les catholiques, à l'époque où ils se trouvaient vis-à-vis des musulmans dans un état d'abaissement et de soumission souvent plein de dangers pour eux, briguaient l'honneur de devenir coumbaros d'un enfant musulman...".

Hecquard[128] nous dit des choses semblables:"Sept jours après la naissance des enfants musulmans, il est d' usage de leur raser la tête. A cette occasion il est donné de grandes fétes; le père choisit pour couper une mèche de cheveux à son enfant l'homme qu'il veut honorer ou un de ses amis, soit musulman soit chrétien.... Cette espèce de parenté est tenue en grande honneur dans la montagne; on l'appelle le saint Nicolo, même chez les Turcs, et un

126) Op.cit., p.195.
127) Op.cit., p.44.
128) Op.cit., p.319.

des serments les plus solennels, auquel il est bien rare qu'on ose manquer, est: 'Par le saint Nicolo que nous avons ensemble' ". Il décrit la même coutume parmi les populations de montagnards chrétiens qui l'appellent "avoir un saint Giovani, comme une parenté spirituelle plus forte que celle du baptême.... Les musulmans qui ont aussi cette coutume, appellent souvent des chrétiens pour remplir cette cérémonie"[129].

Les cas cités par Pashley en Crète[130] vont plus loin car ils touchent le parrainage de baptême: "il arrive par exemple, non rarement, (qu'un musulman) soit le parrain spirituel de l'enfant de son voisin chrétien, et qu'il use de cette coutume non-musulmane de boire l'excellent vin que produit son île natale".

Eugene A. Hammel cite des cas récents de telles formes de parenté[131]: "Finalement, malgré le fait que ceux qui ne sont pas chrétiens ne peuvent pas être vis-à-vis de l'Eglise parrains, et que les Musulmans ne connaissent pas le parrainage de baptême, des musulmans fonctionnent dans certaines régions comme parrains de baptême des chrétiens .... et les chrétiens obtiennent la qualité de parrain en participant à la circumcision des garçons musulmans".L'auteur signale aussi les cas où des musulmans assistent en tant que spectateurs au baptéme d'un enfant chrétien, et qui deviennent par la suite parrains de la coupe de cheveux du même enfant[132].

Milenko S.Filipović insiste plus longuement sur ce phénomène tel qu'il a pu l'observer en Jougoslavie[133].

129) Idem, p.387.
130) Op.cit., p.195.
131) Alternative social structures and ritual relations in the Balkan, New Jersey, 1968, p.10.

Une coutume largement répandue parmi les musulmans balkaniques était celle de faire baptiser les enfants afin d'assurer leur santé. Dans une famille où la mortalité infantile était forte, vivait un turc, Demir Ali Malik. Vivant à Kratovo en Macédoine, il avait été baptisé pendant son enfance, bien qu'il soit resté toute sa vie un vrai musulman. A sa naissance, en 1902, on le mit au milieu de la route et la première personne qui le vit le mena à l'église où il reçut le nom de Ilija. "Selon la croyance populaire, non seulement le baptême, mais aussi son nom musulman l'ont aidé, car Demir signifie airain en turc"[134]. En contrepartie, les chrétiens donnent eux-aussi un nom turc à leurs enfants et pour des raisons similaires. "Parmi les chrétiens, spécialement au Monténégro, de même que parmi les Albanais, il y a une coutume largement répandue, parallèle avec la coutume de baptême décrite chez les musulmans. Il est ordinaire parmi les chrétiens de donner aux enfants un nom turc, comme celui de Mashan, Bechir, Muio ou d'autres semblables. On s'attend qu'un nom si terrifiant éloignera le mauvais oeil de l'enfant"[135].

J'ajouterai qu'il s'agit là d'une coutume largement connue dans les Balkans et qui consiste à donner un nom terrifiant à un enfant menacé par la maladie ou la mort. Les cas où on leur donne un nom pris à une autre religion sont limités à certaines régions[136].

---

132) Idem, p.43.
133) "Baptized moslems".
134) Idem, p.35.
135) Ibidem, loc.cit.
136) Pour les Roumains, consultee mon étude "Soi-même et les autres", L'Identité. Seminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, 1977.

Les crypto-chrétiens.

Bon nombre des exemples cités peuvent être rapportés à l'existence de la population désignée par les chercheurs du nom de crypto-chrétiens.

L'islamisme s'est imposé dans bien des régions balkaniques, à l'exception de la Roumanie; les conversions se faisaient de gré ou de force. Assédiant la cité de Oradea en Transylvanie, Evlyia Celebi raconte comment les assiégés essayaient d'échapper aux bombardements meurtriers des Turcs: "Si un ennemi demandait le pardon en levant le doigt le plus gros de sa main, les janissaires, tireurs abiles, leurs visaient le doigt. Seulement ceux qui sortaient de la cité en levant l'index obtenaient le pardon"[137]; le geste signifiait la conversion à l'islamisme.

Il est évident que là où des populations chrétiennes entières embrassaient l'islamisme, subsistaient de nombreuses survivances de l'ancienne religion, d'autant plus nombreux que la conversion était plus récente. On devenait musulman pour échapper au massacre, pour ne pas payer d'impôts ou même par réelle conviction. Certes on distingue parmi les crypto-chrétiens diverses situations;entre ceux qui restent proches du christianisme et ceux qui se confondent presque avec les musulmans il y a toute une gamme de situations difficiles à classer. Nous ne pouvons pas étudier cette question en détail, elle a été d'ailleurs bien étudiée; on doit quand même en dire quelques mots car la connaissance des crypto-chrétiens nous permet de comprendre une bonne partie des pratiques communes.

---

137) Călători străini..., VI-e vol., p.522.

Dans une étude récente, Stavro Skendi[138] fait le point de la question. Il commence par citer les noms donnés à ces populations qui professent une double religion; les slaves du sud les appellent "dvovere" ou "dvoverci", les Grecs "dipistia", mots qui signifient "double croyance". D'autres noms s'ajoutent; ainsi celui de "linovamvakoi" (lin et coton) qui leur est donné en Chypre. Les Albanais les appellent "laramanat" (bigarré). Il précise leurs relations avec le bektachisme, leur diffusion géographique, les événements historiques qui ont amené leur conversion.

Quelques descriptions de cas concrets nous permettront de mieux comprendre ces populations.

"Quels croyances et rites conservent les crypto-chrétiens de Chypre?[139] Ce sont les mêmes, qu'il s'agisse de catholiques ou d'orthodoxes à l'origine. Ils baptisent et confirment leurs enfants avant de les circumciser. En plus du nom musulman, il leur donnent en secret un nom chrétien. Ils observent les jeûnes et reçoivent la communion. Ils se marient selon les deux rites, musulmans et chrétien ... Ils fréquentent la mosquée et l'église. A leur mort ils reçoivent les consolations de la religion chrétienne et s'enterrent dans un cimetière musulman"[140].

R.Janin [141] décrit les crypto-chrétiens d'un village d'Asie Mineure, près d'Argyropolis. La plupart de leurs cérémonies étaient doubles; le mariage était célébré d'abord

138) "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", Slavic Review, XXVI, 2, june 1967.

139) Stavro Skendi, op.cit., p.230.

140) Roland L.N.Michell décrit aussi cette population dans son étude "A Muslim-Christian sect in Cyprus", The Nineteenth Century and after XIX-XX, vol. LXIII. Voir aussi R.M.Dawkins, op.cit., pp. 254 sq.

141) "Musulmans malgré eux: les Stavriotes", Echos d'Orient, XV, 1912.

par un prêtre en cachette, ensuite selon le rite musulman. Des filles originaires de familles musulmanes étaient baptisées avant leur mariage. La polygamie est inexistante. Les funérailles sont elles aussi doubles. Les cérémonies chrétiennes sont effectuées durant la nuit; les jeûnes de l'église sont strictement observés. Par prudence ils pratiquent la circumcision[142].

Une description détaillée, qui va jusqu'à l'analyse des gestes moins importants de la vie est faite par Margaret Hardie; elle présente les survivances chrétiennes parmi des musulmans de la Grèce [143]. Hasluck [144] analyse longuement les Bektashi; Filipović [145] ajoute des données intéressantes sur les Bektashi d'origine slave qui habitent la Jougoslavie.

Hecquard donne en différents endroits de son ouvrage des informations sur les crypto-chrétiens albanais; je choisis un des passages caractéristiques. "La tribu (des Skréli) était autrefois entièrement composée de catholiques; l'abjuration des familles aujourd'hui musulmanes fut le résultat de l'ambition de leurs chefs qui embrassèrent la religion des conquérants dans l'espérance d'obtenir des emplois ou des honneurs. Quoique professant l'islamisme, leurs descendants ont conservé un grand respect

142) W.J.Hamilton, Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia, Londres, 1842, p.240.

143) "Christian Survivals among certain Moslem subject of Greece", The Contemporary Review, CXXV, 1924, février.

144) Op.cit., II-e volume.

145) "The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)", Man, janvier 1954, pp.10 sq.

pour la religion de leurs ancêtres, vivent fraternellement avec leurs concitoyens catholiques et payent volontairement la dîme au prêtre indigène qui dessert leur église, dans l'espérance que ses prières, dans lesquelles ils ont grande confiance, éloigneront d'eux et de leurs troupeaux les malheurs et les maladies. Comme la plupart des musulmans des autres montagnes, ils célèbrent régulièrement les grandes fêtes catholiques et brûlent des cierges les jours de Saint-Nicolas et de Saint Georges"[146].

146) Op.cit., p. 200. Degrand (op.cit.,) donne une série de détails sur la question, dans le chapitre "Superstitions et légendes".

MĂRTURII ALE LUPTEI DE CRUCIADĂ

DIN ŢARA ROMANEASCĂ

de Pavel CHIHAIA

O valoroasă lucrare, apărută nu de mult[1], pune în lumină ideea de romanitate, mereu prezentă în mentalitatea românească, încă înainte de întemeierea statelor. O altă idee - de astădată legată nu de sorgintea acestui popor, de izvoarele sale prin care pot fi explicate o serie de trăsături spirituale şi afinităţi - nu atat de veche dar nu mai puţin prestigioasă, care dăinuieşte cu aceeaşi admirabilă tenacitate de la sfarşitul secolului al XIV-lea înainte, vădind virtuţi ale unei aspre discipline interioare şi spirit creştinesc de sacrificiu, este ideea de cruciadă descifrată de N.Iorga[2], trăsătură semnificativă a ethosului românesc şi modalitate de existenţă europeană, rol important, adesea neglijat de istoriografia vestică.

Ofensiva împotriva islamismului a fost începută de catolicism, care a luptat pentru eliberarea locurilor sfinte, aflate undeva într'o ţară îndepărtată - de legendă şi vis, dar şi de crâncene adversităţi - fără să fi fost direct ameninţat, dintr'un avântat idealism. In cruciade succesive, învăluite în aura deşertului, el a fost acela care a atacat islamismul în inima sa, dincolo de graniţele lumii cunoscute. Ortodoxismul şi-a apărat - în cadrul aşa numitelor cruciade târzii, din secolul al XIV-lea

înainte - valorile sale direct amenințate de valul turcesc, care a trecut (și a rămas) peste statele din sud-estul Europei. Pentru aceste state, cruciadele târzii au avut și semnificația unor lupte pentru propria independență, direct amenințată. Aceste lupte s'au purtat nu din afară către hotarele lumii musulmane, ci în imediata ei apropiere, într'o îndeștare dramatică, sau în însăși interiorul acestei lumi, de multe ori cu caracterul unor răscoale. Aceste raporturi s'au vădit pline de consecințe, cea mai importantă fiind aceea că, spre deosebire de cruciadele evului mediu timpuriu, în care luptătorii occidentali rămâneau în formații omogene, la distanțe uriașe de bazele lor de plecare, în cruciadele târzii armatele creștine se aflau de-alungul imensei frontiere a imperiului otoman. Un alt aspect, demn de subliniat, al cruciadelor târzii, a fost acela al luptei subversive, încurajarea iridentei din zonele sud-dunărene ocupate de turci și transformate în paşalâcuri, activitate care poate fi considerată și ea ca făcând parte din ofensiva ideologică cruciată. Cărturarii, cărțile de cult, armele și materialele de război, trimese mai cu seamă din Țările Române - în momentele de pace provizorie - către popoarele supuse ale Greciei, Serbiei, Bosniei și Bulgariei, ținute mereu treze de un suflu ecumenic (cu alte țeluri decât panslavismul de mai târziu, unde fervoarea pentru ethosul slav prevala asupra solidarității creștine), prezintă aspecte noi, necunoscute vechilor cruciade, unde creștinătatea și islamismul se aflau față în față, riguros detașate.

Este adevărat că inițiativa marilor cruciade târzii a aparținut tot occidentului - mai cu seamă că impactul otoman a reușit ca într'un timp relativ scurt să imobilizeze statele sud-dunărene - dar sângeroasele sacrificii le-a făcut lumea estică direct amenințată, mai cu seamă până la lupta de la Mohaćs (1526). Trebuie amintit de

asemenea că, cel puțin într'o anumită perioadă, o serie de împrejurări au impus căpeteniilor din lumea ortodoxă acceptarea unei suzeranități otomane de suprafață, care nu îi împiedica să participe diplomatic și chiar militar la pregătirea campaniilor împotriva asupritorilor lor.

Amploarea cruciadelor târzii a cunoscut apogeul atunci când puterea otomană s'a apropiat de linia Dunării și marile regate ale Europei Centrale s'au văzut direct amenințate. După ce ortodoxia sud-estică a fost în întregime pusă în imposibilitate de a se apăra - atunci când Țările Române au fost constrânse să plătească tribut către sfârșitul secolului al XV-lea - și imperiul otoman s'a impus ca o structură politică și militară de neclintit, intensitatea cruciadelor târzii a scăzut considerabil, lipsite de forța de atac cea mai eficientă. Idealul desrobirii creștine a rămas însă viu, atât la popoarele subjugate în întregime, cât și la cele care păstraseră o serie de privilegii și care puteau contribui efectiv la eliberarea fraților lor, cum au fost Țările Române. Pentru întreaga ortodoxie eliberarea Constantinopolului a devenit un țel suprem, tot astfel cum pentru lumea catolică Ierusalimul propriu-zis se identificase în mentalitatea medieval timpurie cu Ierusalimul ceresc și cei care înaintau prin nisipurile arabe gândeau că au înainte arborescența luminoasă a Paradisului, pe care de-abea așteptau să îl cunoască prin moarte. Desigur Constantinopolul nu avea prestigiul orașului în care Iisus intrase în glorie, dar reprezenta centrul ortodoxiei, în care ea își recunoștea leagănul și expresia cea mai înaltă. In lumea sud-estică, Constantinopolul (ca și Muntele Athos, al isihaștilor învingători în secolul al XIV-lea) era înfățișat și pomenit pretutindeni.

Am greși însă dacă am presupune că spiritul ecumenic ortodox a dăinuit în Țările Române și dincolo de mijlocul secolului al XVI-lea. Așa cum, două secole mai

devreme, Renaşterea occidentală a pus capăt unei mentalităţi cu un caracter mai general, specifică evului mediu, pe la mijlocul secolului al XVI-lea se poate constata în Ţările Române o orientare vădită către realităţile culturale autohtone, care marchează o nouă etapă, cu trăsăturile ei bine definite[3]. Aceasta nu însemnează însă şi sfârşitul ideei de cruciadă, care îşi va continua drumul până în secolul al XIX-lea, când într'adevăr Balcanii au fost eliberaţi şi cu ajutorul Ţărilor Române.

x
x x

Din numeroasele mărturii ale ideei de cruciadă din Ţările Române ne propunem să trecem în revistă câteva, din Ţara Românească, pe care am avut prilejul să le cercetăm mai îndeaproape, numai pentru a jalona un itinerar evident şi cu implicaţii dintre cele mai semnificative.

Expoziţia noastră va începe cu o măruntă monedă din vremea voievodului Mircea cel Bătrân, care prezintă pe avers numele voievodului în limba slavă "Io Mircea Voievoda", iar pe revers inscripţia în limba latină "Petrus Ban"[4]. Deoarece Mircea cel Bătrân poartă în documentul din 23 Noiembrie 1406 titlul de "domn al banatului de Severin", dar în acelaşi document banul lipseşte din lista boierilor de divan care semnează actul[5], putem deduce că întregul Banat îi aparţine politiceşte, dar că garnizoana militară - de sub directa sa ascultare - era condusă de un ban ungur. Această situaţie de condominiu durează până aproape de 11 Mai 1409, când întâlnim ca ban în Sfatul Ţării pe boierul Radu. Un argument în plus pentru această interpretare este că monedele cu dublă inscripţie a lui Mircea cel Bătrân şi Petrus Ban au fost găsite la Drobeta-Turnu Severin, Orşova şi Caracal[6].

Aceste monede, apărute la o lună după întrevederea din Octombrie 1406 (la 19 Octombrie Sigismund de Luxemburg

se afla la Oradea Mare şi cobora încet spre Severin, către care se îndrepta şi Mircea cel Bătrân[7]) dintre regele Ungariei şi voievodul Ţării Româneşti, oglindesc un moment important al cruciadelor târzii, când Sigismund, urmărind începerea unei ofensive antiotomane, favorizează împăcarea lui Mircea cu Ştefan Lazarevici, fostul prieten al lui Baiazid, dispune întărirea oraşelor transilvănene şi înălţarea unei cetăţi de piatră şi a două cetăţi de lemn pe malul Dunării, încredinţând, totodată, banatul Timişoarei comandantului italian, florentinul Filippo Scolari, poreclit Pippo Spano[8].

Importante bătălii în cadrul cruciadelor târzii s'au dat în preajma cuceririi Constantinopolului din 1453, când lumea sud-estică a încercat cu disperare să oprească înaintarea irezistibilă a lumii musulmane. Unul din cavalerii vestiţi ai acestei epoci, aparţinând ordinului Dragonului al lui Sigismund de Luxemburg încă din 1436, a fost voievodul Vlad Dracul care şi-a imprimat pe monede - alături de stema Ţării Româneşti - şi emblema vestitului ordin din care făcea parte. Dar atunci când şi-a înălţat în Curtea de Argeş localul de prestigiu care urma să îi adăpostească mormântul, după obiceiul voievozilor români, încă de la începutul domniei sale, în anii 1437-1439, Vlad Dracul şi-a pecetluit ctitoria cu o stemă de piatră, găsită recent[9], care, în realitate, este o compoziţie heraldică cu o semnificaţie profundă şi semnificativă pentru mentalitatea vremii. Dragonul sculptat în piatră care nimiceşte un leu cu cap de şarpe nu este decât ilustrarea psalmului XC, în care găsim versetul "Nu trebuie să te temi nici de groaza din timpul nopţii, nici de săgeata care zboară ziua, nici de ciuma care umblă în întuneric, nici de molima care bântuie ziua nămiaza mare ... Vei păşi peste lei şi peste năpârci şi vei călca peste pui de lei şi peste şerpi /sublinierea noastră/. Fiindcă mă iubeşte - zice Domnul - de aceea îl voi izbăvi" ...

Din jurnalul cavalerului Walerand de Wavrin aflăm că Vlad Dracul afirmă cu mândrie cardinalului Condolmieri, subliniindu-şi idealul cruciat : "Dacă îmi pot redobândi întreaga cetatea mea, pe care tatăl meu a pus să o ridice, atunci chiar şi femeile din Ţara Românească, cu furcile lor de tors, vor fi în stare să recucerească Grecia"[10].

Dar lupta lui Vlad Dracul, ca şi aceea a fiului său Vlad Ţepeş, care ajută marea contraofensivă moldovenească iniţiată de Ştefan cel Mare, nu reuşesc să stăvilească impactul uriaşului imperiu din sud. Copleşită, în vremea celui de al treilea sfert al secolului al XV-lea, constrânsă la plata tributului, Ţara Românească reuşeşte totuşi să renască la sfârşitul secolului. Lungile domnii ale lui Vlad Călugărul şi Radu cel Mare reorganizează administraţia ţării, îi refac economia şi instituie pentru biserică temeiuri durabile.

Al doilea deceniu al secolului al XVI-lea cunoaşte strălucita domnie a lui Neagoe Basarab, care nu a trecut prin aspra încercare a războaielor din pricina unor conjuncturi favorabile. Contemporanul său, sultanul Selim poartă lungi şi epuizante campanii în Asia, împotriva fraţilor săi, pentru a reface unitatea imperiului, şi încearcă să-şi mărească graniţele în nordul Africii, ducând o politică prudentă în Europa[11].

Dar pericolul turcesc rămăsese actual şi în luna Noiembrie 1513 papa Leon al X-lea iniţiază organizarea unei cruciade antiotomane şi predicarea mobilizării ei în Polonia, Ungaria şi Ţara Românească. Şase ani mai târziu, în Iunie 1519 - ca răspuns a unor noi demersuri de cruciadă care au avut loc în 1517 - Neagoe, împreună cu Ştefăniţă, voievodul Moldovei, trimet un sol la Roma, care dă asigurări papei că vor urma "sfânta expediţie împotriva lui Selim, tiranul turcilor"[12].

Această poziţie hotărâtă a lui Neagoe Basarab poate fi citită pe stema de piatră, pe care voievodul a încastrat-o (în locul celei a lui Vlad Dracul) pe turnul strălucitei sale ctitorii din Curtea de Argeş. De data aceasta dragonul nu mai apare victorios, ci înfrânt de un unicorn (în realitate un ţap cu corn, versiunea sârbească a profeţiei lui Daniel, din Biblie, transpusă în Romanul Alexandriei din această limbă), înfăţişând creştinătatea luptătoare. Conflictul dintre creştinism şi islamism este ilustrat şi prin înscrierea într'o semilună a dragonului străpuns de cornul victorios al unicornului. Culorile înşile erau simbolice, ţapul fiind zugrăvit la origine în roşu, culoarea imperiului bizantin şi a sfinţilor militari martiri, dragonul în verde demoniac[13].

O nouă ofensivă împotriva Europei a lui Soliman Magnificul, fiul sultanului Selim, încheiată cu victoria de la Mohaćs (1526), trebuia să ameninţe şi noua înflorire a Ţării Româneşti. Radu de la Afumaţi, ginerele şi succesorul lui Neagoe Basarab, se vede nevoit să îmbrace armura şi să lupte aprig în primii trei ani ai domniei sale cu cei care urmăreau să îi smulgă supunerea totală şi să transforme ţara în paşalâc. Domnia lui nu ne-a înavuţit cu monumente deosebite, în afară de piatra sa de mormânt şi prima cronică propriu-zisă a Ţării Româneşti. Dar acest monument funerar vădeşte o originalitate semnificativă. In primul rând textul scris nu se limitează la chenar, el predomină însuşi câmpul pietrei ca pe o pagină de manuscris cu miniaturi. In chenar sunt menţionate identitatea, titlul voievodal şi data morţii, după care urmează - în jumătatea inferioară a câmpului central - enumerarea dramatică, în laconismul ei, a celor douăzeci de războaie ale lui Radu de la Afumaţi. Această succintă naraţiune se încheie cu o invocaţie privind integritatea monumentului şi speranţele escathologice ale defunctului[14].

Foarte probabil, modelul imaginii ecvestre a lui Radu de la Afumaţi a fost o sculptură în lemn reprezentând pe sfântul militar Dimitrie, de pe porţile unui paraclis de la mănăstirea Snagov[15]. Pentru prima oară întâlnim la figuraţia pietrelor de mormânt un personaj în viaţă şi într'o acţiune cruciată : voievodul este reprezentat, cu buzduganul ridicat, într'un impetuos atac.

Necesitatea de a consemna aspecte ale înfruntării din anii aceia dramatici a fost atât de mare şi evenimentele atât de hotărâtoare pentru destinul fiecăruia, încât s'a trecut peste tradiţia ortodoxă de a nu se înfăţişa "chip cioplit" în biserică.

Deceniile care au urmat luptei de la Mohaćs - când Ţara Românească s'a văzut despărţită de occident de o Ungarie transformată, în mare parte, în paşalâc, fiind desprinsă aşadar de frontul cruciadelor târzii mai devreme decât Moldova, activă încă sub conducerea lui Petru Rareş dincolo de jumătatea secolului al XVI-lea - nu au permis voievozilor munteni decât o activitate politică şi culturală, de care beneficiau, aşa cum am arătat la început, şi statele sud-dunărene ocupate de turci. De-abea la sfârşitul secolului, Mihai Viteazul, într'o strălucită iniţiativă românească, înalţă flacăra revoltei după deceniile de umilinţe şi împliniri.

In anii 1590-92 se formase o coaliţie antiotomană, intitulată "Liga Sfântă", din Imperiul habsburgic, Spania, Veneţia şi Toscana, care urmărea înlăturarea dominaţiei otomane din Europa centrală şi de sud-est, precum şi din Mediterana centrală. Papalitatea se sprijinea mai cu seamă pe imperiul habsburgic. In Bulgaria, Serbia, Bosnia, Croaţia şi Grecia, centrele de răscoală se înmulţeau şi activitatea lor devenea din ce în ce mai primejdioasă pentru securitatea dominaţiei otomane[16].

De această înfruntare a profitat Mihai Viteazul, care se urcă pe tron în 1593, anul în care Hasan Paşa este înfrânt în faţa cetăţii Sieskului - cheia pătrunderii în Croaţia[17]. Aliat cu împăratul Rudolf al II-lea şi cu Sigismund Báthory, principele Transilvaniei, Mihai repurtează cunoscutele victorii împotriva turcilor. In afară de relatările cronicilor interne şi ale celor străine, de imaginile zugrăvite şi gravate ale acestei epoce de ofensivă cruciată, ni s'a păstrat şi o emoţionantă mărturie a spiritului militant şi anume piatra de mormânt a lui Stroe Buzescu, unul din boierii cei mai însemnaţi ai lui Mihai Viteazul. Ca şi monumentul funerar al lui Radu de la Afumaţi piatra Buzescului prezintă un câmp acoperit cu un text (relatarea bătăliei cu "Tătarul")[18] şi o sculptură în relief scund, dispusă de astădată în partea inferioară a pietrei. Descrierea luptei corp la corp, în care românul a prins cu amândouă mâinile lancea care ameninţa să îl străpungă, ucigând apoi pe adversar, este ilustrată în scena cu două personaje, destul de stângaci lucrată (având, se pare, un model care circula în epocă şi care a inspirat şi un epitaf aflat, nu de mult, la castelul din Criş-Transilvania), dar emoţionantă prin sentimentul exprimat.

Cele trei decenii care despart sfârşitul de martir al lui Mihai Viteazul de lunga şi importanta domnie a lui Matei Basarab sunt la fel de inactive ca şi cele care l-au precedat, din punctul de vedere al luptei pentru independenţă, pe tronul Tării Româneşti aflându-se aceeaşi dinastie a Mihneştilor. Matei Basarab răspunde însă de îndată regelui Vladislav al IV-lea, al Poloniei, care organizează o ligă antiotomană (1647), încheind o alianţă cu Ferdinand al III-lea, împăratul Austriei şi cu republica Veneţia. Moldova şi Transilvania făceau şi ele parte din ligă, dar rolul principal în războiul cu turcii era destinat lui Matei Basarab, numit în 1647 "general al întregului Răsărit"[19]. Matei Basarab trimite emisari în sudul

Dunării - unde avea strânse legături - şi comunităţile bulgare făgăduiesc că vor porni răscoala îndată ce voievodul român va da semnalul. Solii bulgari, veniţi la curtea din Târgovişte, îl roagă pe voievod să ia comanda ofensivei împotriva turcilor şi îi promit ca, în caz de izbândă, el să fie ales "Domn al Răsăritului"[20]. Din nefericire, în cursul anului 1648, au murit atât voievodul Gheorghe Rácóczi I, cât şi regele Vladislav al IV-lea şi proiectul de cruciadă antiotomană a căzut, nu fără a încuraja noi iniţiative culturale în centrele importante din Ţara Românească[21].

Aceste năzuinţe şi eforturi pot fi citite în stema pe care Udrişte Năsturel, cumnatul domnului, o aşează deasupra prefeţei traducerii în limba slavonă a vestitului îndreptar catolic De imitatione Christi, a călugărului Thomas a Kempis, apărut în 1643, anul întemeierii Ligii antiotomane. Cimierul blazonului reprezintă un turn - al casei de la Herăşti, cuibul familiei - iar stema înfăţişează un leu "rampant", care loveşte cu crucea un şarpe agresiv, creştinătatea în luptă cu islamul demoniac[22].

Această stemă se leagă desigur de celelalte compoziţii heraldice, în piatră, care au aparţinut voievozilor Vlad Dracul şi Neagoe Basarab şi pe care, desigur nu întâmplător, Matei le-a aşezat alături cu prilejul renovării turnului mănăstirii din Argeş. Cele trei steme, înfăptuite la date atât de îndepărtate (1439, 1517 şi 1647), vorbesc despre aceeaşi idee de cruciadă, rămasă statornic în mentalitatea poporului român.

Lunga domnie a voievodului Constantin Brâncoveanu, cu care sfârşeşte secolul al XVIII-lea şi începe cel următor, a purtat povara unui rol important în cruciada vremii, iniţiată de "Liga Sfântă", formată de Austria, Veneţia, Polonia şi Rusia.

Stim că predicatorul curţii, Gheorghe Maiota alcătuieşte în 1697 un panegiric al Sf.Constantin, patronul

voievodului, iar pe o sabie din muzeul Eski Serai din Istambul se află următoarea inscripţie : "Tu împărat nebiruit, Cuvânt al lui Dumnezeu, rege al lumii, dăruieşte semnele biruinţii împotriva duşmanilor lui Constantin voievodul şi domnul credincios după cum odinioară le-ai dăruit marelui împărat Constantin"[23].

Mai trebuia să treacă un secol jumătate de la sacrificiul familiei lui Constantin Brâncoveanu pentru ca ideea de cruciadă să cunoască un sfârşit odată cu eliberea ţărilor Balcanice şi victoriile din 1877 ale lui Carol I, primul rege al României.

Bibliografie

1. - A.Ambruster, La Romanité des Roumains. Histoire d'une idée, Bucureşti, 1977.

2. - N.Iorga, Histoire des Roumains et de la romanité orientale, vol. IV, Bucureşti, 1937, passim.

3. - Vezi Pavel Chihaia, De la Negru Vodă la Neagoe Basarab. Interferenţe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc, Bucureşti, 1976, passi.

4. - Octavian Iliescu, Moneda în România, Bucureşti 197o, p. 21.

5. - Şt.Ştefănescu, Bănia în Ţara Românească , Bucureşti, 1965, p.47.

6. - Vezi nota 4.

7. - P.P.Panaitescu, Mircea cel Bătrân, Bucureşti, 1944, p. 3o5.

8. - Ibidem, p. 3o5-3o8.

9. - Pavel Chihaia, De la Negru Vodă la Neagoe Basarab ..., p.187-19o.

1o - Jurnalul de călătorie a lui Walerand de Wavrin, în Călători străini despre ţările române, vol.I, Bucureşti, 1968, p. 1o9.

11 - Manole Neagoe, Neagoe Basarab, Bucureşti, 1971, p. 58 şi 69.

12 - Ibidem, p. 83 şi 84.

13 - Vezi nota 3.

14 - G.Mihăilă şi Dan Zamfirescu, Literatura română veche (1402-1647), vol.I, Bucureşti, 1969, p.162-163.

15 - D.Năstase, Ideea imperială în ţările române, Geneza şi evoluţia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI), Athena, 1972, p. 14-15 (lucrare care ne-a parvenit în iunie 1976); Pavel Chihaia, In legătură cu pietrele de mormânt ale ctitorilor bisericii mănăstirii Argeş, în Glasul Bisericii, XXXII (1973), nr. 11-12,p.1275

16 - Academia R.P.R., Istoria României, vol.II, Bucureşti, 1962, p. 950.

17 - Ibidem.

18 - Dan Zamfirescu, Studii şi articole de literatură română veche, Bucureşti, 1967, p.229, nr.1.

19 - Academia R.P.R., Istoria României, vol.III, Bucureşti, 1964, p. 171.

20 - Ibidem.

21 - Ibidem, p. 172.

22 Dan Cernovodeanu, Stiinţa şi arta heraldică în România, Bucureşti, 1977, p. 394, fig.5.

23 - Inscripţiile medievale ale României, vol.I (Oraşul Bucureşti) (ed.îngrijită de Alex.Elian), Bucureşti 1965, nr. 1192.

****

LA GRANDE LÉGENDE DES CARACTÈRES

(La version roumaine de la légende de la Mère du Seigneur cherchant son Fils crucifié)

Par Val CORDUN

"La plus belle et, en même temps, la plus répandue de toutes les légendes / roumaines de la Mère de Dieu/... est incontestablement celle de la recherche de N.S. Jésus Christ par la Sainte Vierge Marie.

Il n'est pas, que je sache, de province en deçà du Danube, habitée par les Roumains, où cette légende ne se rencontrerait pas. Et on pourrait même dire qu'il n'y a pas un seul village habité par les Roumains, aussi petit et insignifiant fut-il, où elle ne serait connue de nombreuses personnes".

S.Fl. MARIAN

"La mesure poétique à l'aide de laquelle sont transmises presque toutes les légendes de ce type avec les procédés originaux de la poésie populaire - la comparaison artistique, la sérénité épique du ton, ainsi que leur su-

prême élégance et simplicité - tout cela confère à ces légendes une grande beauté. Par leur qualités artistiques, par l'harmonie de l'ensemble et par leur perfection certaines d'entre elles atteignent un niveau si élevé qu'elles pourraient être suspectées d'être d'origine autre que populaire - n'était le nombre impressionnant des variantes recueillies par Marian dans diverses localités de Roumanie".

St. CIOBANU

"One could write a commentary in detail on almost every strophe..."

M. GASTER

"Cette légende... a quelque chose, en style de paysan valaque, de la grandeur épique, de la noblesse mystérieuse de ce que fut chez nous, au Moyen Age, la Quête du Saint-Graal... il n'y a peut-être pas de lecture plus intéressante au point de vue ethnologie et folklore, ni plus savoureuse au point de vue langue et poésie".

Fr. TAILLIEZ

VARIANTE - TYPE

I

Il était un homme grand
Avec une hache grande,
Il alla dans la forêt grande
Et abattit un arbre grand
Et en fit une église grande
Avec neuf portes, neuf sanctuaires,

II

Dans le sanctuaire le plus petit
Etait assise Sainte-Marie-petite,
Dans le sanctuaire le plus grand
Etait assise Sainte-Marie-grande,
Et elle lisait
Et relisait
Et cherchait dans les livres
Et cherchait de tout côté
A voir son fils,
Le fils de Dieu.

III

Elle ne vit pas son fils,
Le fils de Dieu,
Mais elle vit Jean,
Saint-Jean,
Le parrain de Dieu
Et son cumătru+.
Et le voyant l'interrogea
Et ainsi lui parla:
- Jean.
Saint-Jean!
N'as-tu point vu mon fils,
N'en as-tu rien ouï dire,
Mon fils,
Le fils de Dieu
Et ton filleul?
- Mère! Ça non,
Je ne l'ai point vu!
Mais j'ai ouï,
J'ai ouï dire que les Jidovii++ Le supplicient
Et terriblement le font souffrir
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin,
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
D'une chemise d'orties
Le revêtirent,
D'une ceinture d'églantier
Le ceignirent,
Une couronne d'épines
Sur la tête lui mirent,
Des roseaux sous les ongles
Lui enfoncèrent,
Son sang dans une coupe
Recueillirent,
Les jidovii attablés
Le burent d'affilée!

IX

La Mère du Seigneur,
Oyant sa réponse
A l'instant se mit en route
Sur un haut coteau
Tranchant comme le fil d'un couteau,

V

Pleurant et gémissant,
Lacérant son blanc visage,
Ses tresses noires défaisant,
Cherchant son fils.

IX

Et sous ses pas
Le coteau s'éboulait,
Comme la cire fusait,
Comme l'or se figeait.

X

Et tout en cheminant ainsi
Elle rencontra un maître,
Un grand maître de bois,

Et ainsi lui parla:
- Bonjour, maître!
- Bonjour à toi,
Mère sainte immaculée!
Mais pourquoi donc es-tu affligée,
Pourquoi pleures-tu, pourquoi gémis-tu,
Pourquoi te lamentes-tu?
- Comment ne pleurer,ni gémir,
Et comment ne me lamenter:
Je n'avais qu'un fils
Et voilà que je l'ai perdu.
Et maintenant j'ai ouï dire
Que les Jidovii le supplicient
Et terriblement le font souffrir
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin,
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
N'as-tu point vu mon fils,
N'en as-tu rien ouï dire,
Mon fils,
Le fils de Dieu?
- Mais si, Mère, j'en ai ouï dire,
Et je l'ai vu de mes propres yeux
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
Et non seulement je l'ai vu,
Mais encore c'est moi qui fis
Sa croix de crucifixion.
Les Jidovii tant insistèrent,
Ils me pressèrent
De la faire plus menue,
De la faire toute petite
Et minuscule.
Moi je la fis d'autant plus grande,
Plus épaisse, plus lourde
Et plus solide.
La Mère du Seigneur
Oyant sa réponse,
S' affligea, se désola,
Et le maudit:
- Tu peineras avec ta hache toute une année
Avant de gagner ton denier!

IX

Et puis elle se remit en route
Sur un haut coteau
Tranchant comme le fil d'un couteau,

V

Pleurant et gémissant,
Lacérant son blanc visage,
Ses tresses noires défaisant,
Cherchant son fils.

XI

Et tout en cheminant ainsi
Elle rencontra un maître,
Un célèbre maître de fer
Et lui adressa ainsi la parole:
- Bonjour, maître!
- Bonjour à toi,
Mère sainte immaculée!
Pourquoi pleures-tu,pourquoi gémis-tu,
Pourquoi te lamentes-tu?
- Comment ne pleurer, ni gémir
Et comment ne me lamenter:
Je n'avais qu'un fils
Et voilà que je l'ai perdu.
Et maintenant j'ai ouï dire
Que les Jidovii le supplicient
Et terriblement le font souffrir
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin,
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
N'as-tu point vu mon fils,
N'en as-tu rien ouï dire,
Mon fils,
Le fils de Dieu?
- Mais si, Mère, j'en ai ouï dire
Et je l'ai vu de mes propres yeux

Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin,
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
Et non seulement je l'ai vu
Mais encore c'est moi qui fis
Les clous dont il fut crucifié.
Les Jidovii tant insistèrent,
Ils me pressèrent
De les faire plus gros
Et aussi solides que possible.
Moi je les fis d'autant plus menus
Et minces.
La Mère du Seigneur,
Oyant cette réponse,
Le bénit
Et ainsi lui parla:
- Un seul coup de marteau
Et ton denier aussitôt!

IX

Et puis elle se remit en route
Sur un haut coteau
Tranchant comme le fil d'un couteau,

V

Pleurant et gémissant,
Lacérant son blanc visage,
Ses tresses noires défaisant,
Cherchant son fils.

XII

Et tout en cheminant de la sorte
Elle rencontra une grenouille
Et ainsi lui adressa la parole:
- Bonjour, grenouille!
- Bien le bonjour, Mère!
Mais qu'as-tu à pleurer et à gémir,
Et qu'as-tu à te lamenter
Lacérant ton blanc visage,
Tes tresses noires défaisant.
- Comment ne pleurer,ni gémir,
Et comment ne me lamenter:
Je n'avais qu'un fils
Et voilà que je l'ai perdu.
Et maintenant j'ai ouï dire
Que les Jidovii le supplicient
Et terriblement le font souffrir
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin,
Crucifié sur une croix
De pommier doux.
N'as-tu point vu mon fils,
N'en as-tu rien ouï dire,
Mon fils,
Le fils de Dieu?
- Allons, cesse, Mère, ne pleure plus,
Ne répands plus des larmes de sang,
Ne te désole pas,
Ne te lamente pas,
Car moi aussi j'ai eu
Douze petits enfants,
Mignons,
Jolis comme tout,
Bien guibolletés,
Un vrai plaisir de les voir.
Mais vint une roue
Farfouroue+++
Les faucha tous d'un seul coup,
Un seul m'est resté
Un bambin
Banban!
- Grenouille! Tu ferais bien
De le faire venir ici
Pour que je voie, moi aussi,
Comment il est, ton fils!
La grenouille le héla,
Et ainsi l'appela:
- Basilig,
Tobâltoc',
Allons, viens voir maman, mon petit!
Et dès qu'elle l'eut appelé
A l'instant même accourut
Un gros grenouillot,laid
les yeux écarquillés,
Bancal cuisseté
Bien guibolleté.
La Mère du Seigneur
Le voyant
Si affreux,
Eclata de rire.

Puis elle bénit
La grenouille en disant:
- Grenouille!Quand tu mourras
Point ne pourriras.
Que l'homme vienne boire
L'eau où tu nages
Et nulle source sans toi!

IX

Après avoir béni la grenouille
Elle se remit en route
Sur un haut coteau
Tranchant comme le fil d'un
couteau,

V

Pleurant et gémissant,
Lacérant son blanc visage,
Ses tresses noires défaisant,
Cherchant son fils.

XVIII

Et elle marcha,marcha,marcha,
Et à la fin elle arriva
Près la porte de Pilate,
La blanche porte de sapin
Où était crucifié
Son fils bien-aimé
Sur une croix
De pommier doux.
Et dès qu'elle le trouva
Aussitôt lui demanda:
- Mon fils,
Mon fils bien-aimé!
Pourquoi t'es-tu laissé
Supplicier,
Crucifier,
Par les chiens de Jidovii
païens
Et ignobles?
- Ma mère,
Ma bien chère mère!
Comment ne me donner,
Comment ne me laisser,
Puisque avant de me donner
Et de me laisser
Je n'ai vu
Emplacement de feu,
Ni entaille de hache,
Ni prairies reverdissant,
Ni fleurs fleurissant.
Enfant ne pleurait
Après sa mère,
Ni mère
Après son enfant,
Veau ne beuglait
Après vache,
Ni vache après veau.
Agneau ne bêlait
Après brebis,
Ni brebis après agneau.
Poussins ne piaillaient
Après poule,
Ni poule ne gloussait a-
près poussins.
Mais depuis que je me
suis donné,
Depuis que je me suis
laissé
Supplicier par les Jidovii
Et crucifier,
Tout cela s'est accompli!
La Mère du Seigneur
Oyant
La réponse de son fils

XVII

Et apercevant
Des Jidovi
Qui gardait le Christ
Et mangeaient attablés
Du rôti d'agneau engraissé,
Du poisson et du coq grillé
Et buvaient du vin rouge,
Se tourna vers eux
Et les pria
De lui donner son fils,
Le fils de Dieu.
Les Jidovii rirent
Et dirent d'une seule voix:
- Quand l'agneau rôti bê-
lera,
Quand le poisson nagera
dans l'écuelle
Et que le coq chantera,
Alors le Christ ressusci-
tera,
Et alors nous te le don-
nerons!
Mais à peine
Eurent-ils donné cette ré-
ponse
Que le coq chanta,
L'agneau bêla sur la table,
Le poisson nagea dans l'écuelle.
Jésus Christ ressuscita
Et tous nous nous réjouimes.

XIX

Celui qui connaîtra ce conte
Et le récitera chaque mois,
Chaque semaine,
Chaque année
Et chaque demi-année,
Celui-là
La Mère Immaculée
Le prendra
Par la main droite
Et le ménera
Sur la sente droite
Vers les tables mises,
Les flambeaux allumés,
Les mets savoureux,
Les coupes pleines,
Là, où les âmes se pro-
mènent
Comme des abeilles!
Mais celui qui le sachant
Ne le récitera pas
Chaque mois,
Chaque semaine,
Chaque année
Et chaque demi-année,
Celui-là
La Mère Immaculée
Le prendra
Par la main gauche
Et le ménera
Sur la sente tortueuse,
Vers les tables desservies,
Les flambeaux éteints,
Les mets mauvais,
Les coupes vides,
Là, où les âmes,
Noires comme le charbon
Volent comme les mouches!

+) cumătru= compère dans le même sens qu'en Bretagne:"Le parrain et la marraine se donnent entre eux le nom de compère et de commère; ils appellent ainsi le père et la mère de leur filleul, et réciproquement". - cf. Sébillot, Coutumes, p.20.

++) Au lieu de "Juifs", notre traduction a gardé ce terme qui revient régulièrement dans les variantes et qui se rapporte aux géants de la mythologie populaire roumaine et balkanique - cf. Iliev,Bulgarskite. Ce sens semble trouver un support non seulement de manière générale dans le plan transhistorique auquel se situe notre légende, mais aussi, de manière plus spécifique, dans le rôle de ces Jidovi-géants en tant que précurseurs de la race humaine - cp. ce qui fut "avant" (que le Christ se soit"laissé"). Dans le même sens apparaît aussi le terme de "païens", ainsi que l'épithète "Chiens" sur

laquelle insiste étrangement non seulement la version roumaine, mais aussi le mirologue grec (cf. Bouvier, Le Mirologue); v.aussi Phil.3,2 et surtout Ps.22,7, mais notons toutefois qu'aucune de nos variantes ne mentionne le partage des vêtements. Pour les géants de la Genèse cf.Delcor, Le mythe et, dans l'Enoch éthiopien, Knibb, The Ethiopic,6.1-8.4.Cp.Ap Jc I, 31.

+++) Fr.Taillez traduit: "roue trépidante". Notre traduction s'est efforcée de préserver l'humour de ce passage si important. "Roue Farfouroue", calque de l'original "Roată Forforoată" (qui apparaît le plus souvent), onomatopée fantaisiste autant que figuration fantastique, comme dans le texte roumain, paraît possible grâce aux allusions à: farfelu, faribole, faramineux et farfouiller. Rire ridiculisant la mort.Sublime grenouille!

§) Ici plutôt onomatopée (cp.bâldâbâc=plouf!), mais le nom du grenouillot dans ses diverses légères variations n'est peut-être pas aussi "inintelligent" (Taillez) qu'on pourrait le croire.

Les chiffres romains de la traduction se réfèrent aux épisodes analysés dans ce qui suit.

Abréviations désignant les variantes utilisées:
Marian,Legendele: v.t.-variante-type; b=Bucovine (donc: 1b=première variante de Bucovine, etc.,et de même pour le reste), m=Moldavie, tr=Ţara Românească (Valachie), t=Transylvanie, ba=Banat, ma=Maramureş,bi=Biharia.
Pamfile,Sărbătorile: 1p, 2p etc.
Rădulescu-Mihalache, Sărbătorile: rm.
Tocilescu,Materialuri: toc.
Niculiţă-Voronca,Datinile: 1nv, 2nv etc. (p.333-335, 335-337, 972-975, 975-979, 979-983, 983).

Quelques remarques générales

Les limites de cet article nous astreignant à un exposé aussi bref que possible, nous avons choisi de mettre en exergue quelques-unes des opinions exprimées par les rares savants qui se sont penchés sur la version roumaine de la Quête de la Mère du Seigneur (Maica Domnului)transmise exclusivement par voie orale sous la forme de poème rythmé. Ces opinions sont très élogieuses. Les superlatifs ne rendent pas de bons services dans les ouvrages scientifiques, mais dans ce cas il semble bien difficile de les éviter car, en effet, il s'agit d'un texte remarquable de tous les points de vue. Entièrement construit de formules stéréotypes, lapidaires et parfaitement ciselées, agencées selon un schéma structurel dont la stabilité reflète sa cohérence intérieure, ce texte est d'une noblesse hiératique comparable à l'art égyptien. Le rôle qu'y jouent ces stéréotypes canoniques explique la nécessité constatée par M. Gaster de consacrer un "commentaire détaillé" à "chaque strophe" - et nous savons ce que cela veut dire dans la conception de cet érudit. Par ce fait même apparaît l'importance de cette légende roumaine en tant que document ethnologique, comme le constate Fr.Tailliez qui,en même temps, mentionne son intense circulation, mise en évidence par S.Fl.Marian pour l'ensemble du territoire roumain.

Ces stéréotypes, en grande partie les mêmes que dans les descântece,et auxquels s'ajoutent certains stéréotypes caractéristiques du conte merveilleux, forment, avec la noyau épique propre à cette légende, la texture de notre version. Ce noyau est évidemment apocryphe et on y remarque des anachronismes frappants de même que ce qu'on est tenté de qualifier de flagrantes "fautes de logique". Ne nous abusons cependant pas: il ne s'agit point là ni de l'écho déformé de l'événement consigné par les évangiles canoniques, ni de quelque déficience intellectuelle qu'on

attribue volontiers au milieu analphabète. La consistance de ce texte, si remarquable dans l'ensemble de ses nombreuses variantes, nous oblige à supposer un dessein délibéré suivant un plan mûrement réfléchi. Les ingérences, étonnamment peu nombreuses, visant à "normaliser" le texte tant au point de vue historique qu'à celui de la logique se détachent grossièrement par leur prosaïsme plat, même et surtout lorsqu'il s'agit de tentatives d'imitations versifiées, soulignant ainsi l'intangibilité du texte original. Malgré les noms des personnages et des lieux, ce texte n'est solidaire ni de l'histoire ni de la géographie concrète. En revanche, il est solidaire de l'ensemble du folklore roumain: en sus des descântece et du conte merveilleux, on peut constater ses attaches avec les chants de Noël (colinde) comme l'a montré S.Fl.Marian dans l'ouvrage que nous citons ici et où il émet même l'hypothèse que cette légende serait aussi la source de la célèbre "Mioritza". Et, naturellement, notre légende est solidaire d'une certaine version du Christ qui, vue dans son entière complexité, est à la base de ce qu'on entend par "christianisme roumain". Toute autre "lecture" n'aboutirait qu'à la destruction de la cohésion interne de cette légende, de sa finalité même, si nettement formulée dans la "clausule". Ceci nous révèle la vraie nature de ce texte, qui est celle d'instrument de salut spirituel.

Ce qui est remarquable dans cet instrument c'est, d'une part, sa large diffusion, consignée encore au début de ce siècle, et d'autre part sa grande complexité allant de pair avec sa perfection et sa finesse - en un mot: son efficacité si on l'examine du point de vue de son propre système de référence et dans un cadre comparatif. Ces qualités ne peuvent être proprement mises au jour que par l'étude approfondie - justement de "chaque strophe", ce qui, évidemment, est impensable, non seulement dans les limites étroites d'un article, mais même sans le concours de nombreux chercheurs dans le cadre d'une approche pluridisciplinaire.

Dans les limites de cet article nous pouvons seulement espérer que certains aspects au moins pourraient être suggérés au cours de la présentation des épisodes et qu'il en résulterait encore un autre aspect important de la "solidarité" de notre texte: la présence non point alluvionnaire, mais organiquement et fonctionnellement intégrée, de thèmes mythiques d'une grande ancienneté que "les Grecs classiques ne comprenaient plus, de même que ne le comprenait plus la mythologie étiologique et étymologique qui, en une seconde étape, les avait réinterprétés" (Tailliez, la Vierge, p.298) Ces références s'imposent pour des considérations morphologiques et contextuelles. Sans elles, nombre de motifs et éléments paraissent obscurs, accidentels, voire même saugrenus - ce qui serait en contradiction flagrante avec la consistance et la gravité majestueuse du texte.

Ici nous chercherons à dégager surtout l'élément le plus saillant, celui qui, sur le plan anthropologique, en révèle les articulations essentielles représentées par les trois étapes de la Quête: les trois rencontres consécutives et savamment graduées avec le Maître de bois, le Maître de fer et la Grenouille. Nous y constatons en même temps un trait distinctif des légendes roumaines signalé par St. Ciobanu: la magistrale mise en relief des caractères. Aussi on peut accepter de plein droit sa définition de la légende mariale roumaine comme "légende des caractères", précisant celle choisie par Fr.Tailliez: "La Grande Légende" (à côté de celle faisant allusion à sa nature d'instrument dans le sens que nous lui avons donné ici: "Légende ou Prière?").

C'est aussi dire combien la tâche qu'implique l'étude de ce texte est exigeante. Et c'est donc en toute humilité et non sans hésitation que nous nous décidons de l'approcher.

Le matériel dont nous disposons se compose des 64 variantes qui nous ont été accessibles, publiées par To-

cilescu,Materialiuri, Marian, Legendele, Pamfile,Sărbătorile, Niculiţă-Voronca,Datinile et Rădulescu-Mihalache,Sărbătorile. Selon les critères externes et internes, le matériel porte dans son ensemble la marque de l'authenticité, les cas de corruption - dont il sera naturellement tenu compte dans cet article - ne pouvant être discutés ici.

Pour B.P.Hasdeu (Etymologicum Magnum Romaniae,vol. II, s.v. "Basm")ce texte est un conte contenant 5 thèmes étiologiques.

S.Fl.Marian (Legendele p.107) voit la source de cette légende dans le "Songe de la Mère du Seigneur" (Visul Maicii Domnului) faisant partie des livres populaires, en "compilation avec quelque apocryphe chrétien ou une légende païenne". De même St.Ciobanu (Rumynskija p.30) et M.Gaster (Studies, p.1117). En même temps, ce dernier rattache cette légende au cycle de charmes et conjurations (descântece)en soulignant qu'elle "can only be properly understood in connection with that literature"; en outre, il y reconnaît, comme figures centrales, l'ancien dieu mort et ressuscité et la Magna Mater - mythes d'Ishtar, d'Isis, de Tammuz-Adonis ainsi que l'hymne araméen en l'honneur de Jochabed cherchant Moïse (p.1127)

L'ouvrage de N.Iorga,La création, peu accessible, n'a pu être consulté; selon Tailliez (o.c.p.297) le savant roumain y soutient l'idée du "développement d'un christianisme à part, qui n'aurait abandonné que tardivement les voies de l'hérésie pour devenir Orthodoxie en Orient". N.Cartojan, Cărţile populare I, p.129 note, conteste, sans entrer dans les détails, la filiation à partir du "Songe de Maica Domnului"; selon Cartojan le prototype en serait le mirologue néo-grec. Fr.Tailliez (o.c.p.289) limite le rapport avec le "Songe" à la seule présence de la finale impérative (la "clausule"); en revanche, il considère que la légende dont nous nous occupons constitue elle-même le point de départ, "cette base une fois donnée", du thème de la mère cherchant son fils, sous-jacent aux colinde et aux ballades. En effet, une filiation à partir du "Songe" ne saurait être prise en considération, ces deux textes étant trop dissemblables. Le mirologue néo-grec doit être lui aussi exclu en tant que prototype. De manière plus générale: à l'étape actuelle de notre recherche nous n'avons pas encore rencontré une version en dehors de celle de la Roumanie qui répondrait aux caractéristiques requises pour un prototype. D'autre part, c'est la version roumaine qui, dû à son schéma tripartite cohérent et achevé, offre la possibilité de restituer un discours consistant et complet de cette légende, et ce n'est sans doute pas dû au hasard que, dans une note à l'"Hélène" d'Euripide, H.Grégoire cite la légende roumaine pour illustrer la survivance du mythe de Déméter dans le folklore sud-est européen (Euripide, t.V,p.106,citant l'ouvrage de Maria Holban, Incantations, chants de vie et de mort, qui ne nous a pas été accessible).

La situation, telle qu'elle se présente, semble suggérer l'existence d'un"prototype" commun, dont les divers peuples ont créé chacun des versions originales, plus ou moins bien conservées. La solution éventuelle d'un problème si complexe présupposerait l'examen détaillé et comparatif de toutes ces versions. Le présent article ne saurait être qu'une amorce dans ce sens,au niveau de la version roumaine. Sa réalisation a été rendue possible grâce au cadre offert par l'Institut Roumain de Freiburg i.Br. et c'est en toute gratitude et amitié que je le dédie à son Directeur, M.Virgil Mihăilescu et à son épouse et infatigable collaboratrice, Mme Maria Mihăilescu. Ma reconnaissance va aussi au personnel de la Bibliothèque Roumaine de Freiburg i.Br., à celui de la Bibliothèque de la ville de Bad Hersfeld, de la Bibliothèque universitaire, du Séminaire d'Égyptologie et de celui d'études slaves,Göttingen, et au Dr.Belgrader du Volksliedarchiv de Freiburg i.Br. Je remercie tout particulièrement Mme Maja Boskovic-Stulli, de Zagreb, pour les précieux textes croates et ses communications personnelles. Et Louise, pour les textes de Niculiţă-

Voronca, pour le courage dont elle a fait preuve en sauvant ma bibliothèque, et pour son intarissable humour. M.Jacques Bouët de l'université "Paul Valéry" de Montpellier, auteur d'une thèse de 3e cycle consacrée à "La littérature populaire roumaine d'expression banatienne", a bien voulu se pencher, avec une grande sensibilité, sur notre traduction de la variante-type qui lui est redevable de nombreuses et précieuses suggestions.

+
+++

Les épisodes

Il nous semble que le choix des 19 "épisodes" sur lequel nous nous sommes arrêté ici pour l'ensemble de nos variantes correspond assez bien aux fins d'une analyse morphologique se proposant tant à établir la structure des variantes qu'à préciser le schéma fondamental de cette légende. Ces épisodes n'ont pas tous un poids égal dans la structure de la variante et ils n'y figurent jamais tous ensemble: en moyenne, plus de la moitié dans chacune; ceci n'indique cependant point une hétérogénité des textes puisque, comme nous le verrons, le nombre des épisodes constituant le schéma fondamental l'emporte nettement sur celui des épisodes auxquels on pourrait attribuer plutôt un rôle "ornamental", bien que nullement dénué de signification (par ex.VII, Sous les pas de MD...). Il faut donc constater que, dans son ensemble, nous avons devant nous un texte remarquablement dense et unitaire, surtout si on y ajoute le fait que les variantes tendent à se grouper en 3 types (v. le chap. suiv.).

Les épisodes sont fortement marqués par une stéréotypie canonique à l'intérieur de laquelle on peut consigner des variations qui, en faisant abstraction des corruptions

sous l'influence livresque, relativement rares comme nous l'avons déjà signalé, apportent un précieux supplément d'information, que, malheureusement, nous devons, à de rares exceptions près, sacrifier ici.

Au cours de cette analyse le lecteur est prié de se reporter à notre traduction de la v.t. (choisie comme telle par Marian); les épisodes qui n'y figurent pas seront brièvement résumés. Les commentaires qui suivent ont un caractère préliminaire et ne se veulent nullement exhaustifs;le choix même des aspects discutés n'implique pas nécessairement une priorité quelconque. Il faut considérer ces commentaires comme de simples notes marginales dont le seul but est celui de suggérer un cadre possible éclairant le noyau anthropologique représenté par les "trois caractères" - le Maître de bois, le Maître de fer et la Grenouille.

I. Prologue transcendental. 48 variantes, dont 1) l'Homme grand 36 var. (comme dans la v.t.), 2) Maica Domnului (MD) dans le rôle de l'Homme grand 5 var. (dont une en compagnie de l'Archange Michel), 3) le narrateur lui-même dans ce rôle, 2 var. 4) formule de descântec: "Cruce'n casă..." (croix dans la maison... signifiant la métamorphose de la maison où le texte est récité en une "église merveilleusement belle"),[1] 5 var. Comme convenu, nous omettons ici la mention de certaines variations et formes rudimentaires.

Concernant l'Homme grand (Omul mare) Fr.Tailliez (o.c. p.294) fait un bref mais très précieux renvoi à l'excellente étude de Toivonen sur le gros chêne des chants populaires finnois [2] montrant ainsi qu'il s'agit là "d'un motif de la plus haute antiquité". Toivonen mentionne notre légende roumaine à la page 62 [3]. L'abatteur de l'arbre est, dans la légende finnoise, le dieu du ciel: "Ihte ukko Ilmarinen, päällä pilvehin Jumala" - le vieil Ilmarinen lui-même, Dieu au-dessus des nuages [4]. Dans une de nos variantes roumaines (1 ba) le prologue se compose, au lieu

du motif de l'Homme grand, de quatre vers qui frappent par leur caractère énigmatique: "La al noulea cer/ Norii toţi îmi per/ Şi pe al noulea pământ/ E o biserică de argint" (Au neuvième ciel/ Tous les nuages disparaissent/ Et sur la neuvième terre/ Il y a une église d'argent); le rapprochement avec le "Dieu au-dessus des nuages" du chant finnois semble s'imposer: la variante banatienne représenterait donc le même motif, mais en écriture cryptique. S.Reinach[5] mentionne une version estonienne où le tronc de l'arbre est utilisé dans diverses constructions: vaisseaux, villes etc. (le motif de la construction d'une église, mais sur un plan plus "pratique"). Il fait aussi un rapprochement avec la représentation du dieu "bûcheron" sur deux autels (Paris et Trêves), dont la première est désignée comme étant la divinité gauloise ESUS. - Cp. aussi Gilgamesh qui (5-ème tablette assyrienne) abat les cèdres de Humbaba. En Inde, c'est Agni qui détruit la forêt [6]. - Le nom en soi,"Omul mare" correspond littéralement à "Megas Anthropos" des Gnostiques - Cp. aussi "Mahāpuruşa".

Dans le folklore roumain la figure de cet "Om mare" (parfois Homme de diverses couleurs) apparaît, avec sa grande hache, au début des descântece, son rôle étant thérapeutique [7]. Un de ces exorcismes [8] ne représente au fond que le début de notre légende (épisodes II,V, et VI), l'affection visée étant "de numărătura cea mare" (le grand dénombrement) - qui est aussi le titre d'une de nos variantes (3ba). Ceci constitue un indice de la fonction de nos textes. M.Gaster [9] considère que ces textes "show the transition from an epic narrative to a charm and conjuration" et qu'ils ne peuvent être correctement compris qu'en rapport avec ce genre de littérature.

L'utilisation de fragments de mythes cosmogoniques comme introduction aux incantations (naissance,mal de dents) semble avoir été courante chez les Akkadiens [10]. Toutefois, le prologue roumain ressemble moins à un mythe cosmogonique que plutôt à son contraire: il suggère la dissolution

cosmique - cp. "The'material' of which the world is made is a 'wood'..."[11] D'autre part, le motif de l'arbre abattu est lié au dieu-sauveur Osiris: porté par les vagues de la mer, le coffre contenant son cadavre arrive à Byblos où un arbre croît autour de lui en l'enveloppant entièrement. Frappé de la beauté de cet arbre, le roi le fait abattre pour en faire le pilier supportant le toit de son palais[12] - ce qui rappelle la construction de l'église dans le prologue roumain. La nature de l'arbre de Byblos est controversée, mais il pourrait s'agir très probablement d'un sapin ou d'un pin[13] - essence qui correspondrait à celle dont est faite la croix dans notre texte roumain: "cruce albă de brad" (croix blanche de sapin) rimant avec la mention stéréotype du lieu du supplice: "poarta lui Pilat" (la porte de Pilate), dans la relation faite par Jean Saint-Jean (variantes). Selon Plutarque[14], l'abattage de l'arbre implique des aspects mystiques qu'il se refuse de dévoiler[15]. On pourrait dire que, d'une certaine manière, le texte roumain refuse lui aussi de dévoiler la signification de son prologue dont l'analyse morphologique (48 variantes) montre cependant l'appartenance organique au reste du texte; mais le rapport avec le thème de la Quête du Fils reste énigmatique. Un tel rapport existe-t-il? La question est importante.

St.Ciobanu (o.c. p.36) attire l'attention sur le fait que le motif de la construction d'une église par l' Homme grand apparaît aussi au début des chants apocryphes ukrainiens et bulgares. Or, dans ces derniers, Dieu est en train de construire une église qui ne soit ni au ciel ni sur terre, mais entre deux sombres nuages (cp. les nuages dans la variante banatienne citée). Le bois de charpente venant à manquer, Dieu envoie des anges en demander à Magda Bezdetka (Magda-sans-enfants) à laquelle il en était resté après la construction d'une église. Celle-ci refuse en invoquant l'injustice de Dieu: n'ayant pas d'enfants, elle ne fut pas invitée à une noce. Dieu ordonne

qu'un fils lui naisse[16]. Les textes bulgares cités représentent donc le chaînon reliant le motif de la construction de l'église transcendentale au thème de la Quête du Fils (dans le texte bulgare: le désir d'avoir un enfant; dans les deux cas: le fils manque - le fils est obtenu).

II. Dans l'église. 52 var. Avec la description de la structure particulière de cette église (cf.v.t.) où le nombre 9 (sanctuaires, fenêtres) signifie un espace-temps transcosmique, nous y trouvons MD. Ce qui ne manque pas d'attirer l'attention ici c'est la nature ambiguë de cette figure: ce n'est que dans moins de la moitié des variantes qu'est mentionnée une seule Marie, tandis que dans 14 var. deux personnages de ce nom apparaissent (Sânta-Maria mică et Sânta-Maria mare - Sainte-Marie petite et Sainte-Marie grande qui correspondent aux fêtes de la Dormition, le 15 août, et de la Naissance de la Vierge, 8 septembre, ou bien Sânta Maria mică (ou mare) + Maica Precista (la Mère Immaculée); et dans 15 variantes il s'agit même de trois Marie: mare+mică+MD (Precista etc.). Dû au style asyndétique du texte quelque incertitude peut planer sur ce nombre de trois[17], par ex.: "Dans le sanctuaire le plus grand/ Est assise Sainte-Marie grande/ Dans le sanctuaire le plus petit/Est assise Sainte-Marie petite./ La Mère Immaculée chercha..." (3b). Mais dans un nombre significatif de cas (9 var.) les trois Marie sont nettement différenciées, ainsi: "Dans le sanctuaire le plus grand/ Est assise Sainte-Marie grande/ Dans le sanctuaire le plus petit/ Est assise Sainte-Marie petite./ Dans le sanctuaire Perle/ Est assise la Mère Immaculée" (14b). L'incertitude quant au nombre de "Marie" n'est point le résultat d'une confusion. A ce sujet, T. Pamfile[18] souligne que "les deux Saintes Marie /grande et petite - N.de l'A./ sont considérées par le peuple illetré comme n'ayant aucun rapport avec Maica Domnului".Et B.P.Hasdeu cite des textes folkloriques roumains où Sainte Marie grande est assise à table en compagnie de Sainte-Marie petite et de Maica Domnului[19]. Les deux premières

apparaissent aussi ensemble dans les descântece[20]. Dans un exorcisme de la Franche-Comté "les trois Marie s'en vont dans le Lomont pour y chercher la guérison etc."[21] Dans le folklore breton (Ille-et-Vilaine) les trois Marie sont "Trois soeurs, trois vierges"[22]. Une confusion semblable se produit, dans le folklore roumain, entre Sainte-Marie et les Saintes des jours de la Semaine - Dimanche, Vendredi, Mercredi[23]. Ces mêmes Saintes apparaissent différenciées dans une légende bulgare: Sainte-Marie, Sv.Nedelja (Dimanche), Sv.Petka (Vendredi) auxquelles vient s'ajouter la Mère de Dieu (Bogorodica)[24]. Les Bulgares connaissent aussi deux Marie: "Gulemata čjorka" (la grande fille, 15 août) et "Malkata čjorka" (la petite fille, 8 sept.)[25] Ce n'est que dans une seule de nos variantes roumaines (rm) que la place de Jean Saint-Jean est prise par Sfânta Duminică (Dimanche), évidemment une influence bulgare.

Comme le remarque Fr.Tailliez il ne s'agit pas là d'une "obnubilation récente", mais bien d'une "ambiguïté initiale sur la Mère que pouvait être Maica Sfântă... ce serait à la fois Vénus et Déméter"[26]. Mais au-delà de la dualité il y a aussi la triplicité[27]. Dans la tradition chrétienne de Byzance, Marie participe en quelque sorte de la transcendance de Dieu, la Trinité étant sa racine et son principe[28]; dans les spéculations mariologiques elle est l'image même de la Trinité[29]. Le problème est posé par Jean XIX,25, où les femmes au pied de la croix sont: la mère de Jésus, la soeur de celle-ci (Salomé), Marie de Clopas et Marie de Magdala. Nous avons ici non seulement la réunion de trois Marie dans l'enceinte d'un espace sacré mais aussi, selon une lecture différente on pourrait y discerner même quatre Marie[30] - ce qui ne fait que mettre encore plus en relief le sens mystique de la triplicité[31].

Dans le folklore roumain, MD a repris, comme le remarque V.Pârvan, tous les attributs importants de la Grande Déesse[32]. Quant à Junon, G.Dumézil rapproche sa multiva-

lence "d'une conception commune à l'Inde védique et à l'Iran, notamment la déesse qui assume toutes les trois fonctions"[33]. Ce qui nous intéresse en premier lieu c'est le trimorphisme de la Déesse. Hécate et Junon étaient des déesses triples, de même qu'Aphrodite[34]. Quant aux Triades féminines, elles sont très nombreuses: Déméter, Coré, Athéné; Déméter, Aphrodite, Hécate; Athéné, Damia, Auxésia etc.[35] Chez les Celtes les Déesses mères formaient aussi des triades[36]. La duplication, triplication et quadruplication des éléments représente une des tendances constantes de la formation des mythes[37]. Dans la méditation tantrique "la Śakti unique devient triple pour produire des effets" et on se la représente comme une belle jeune fille émergeant de trois points, et c'est pourquoi on l'appelle Tripursundarī - la Belle des trois cités (ou mondes); le reste de son corps, du sexe aux pieds, naît de Kâma, qui est Eros[38] Tripurā est Jñeya, c'est-à-dire l'objet de la connaissance[39], et, dans le processus de l'évolution on la trouve dans chacun des neuf centres-cakras[40] - comme nos trois Marie (ou la triple Marie) dans l'église aux neuf sanctuaires.

Les neuf fenêtres jouent aussi un rôle très précis dans ce contexte, mais nous ne saurions nous attarder ici sur ce motif; mentionnons seulement, la notion de "fenestra cancellata", Marie étant elle-même "fenestra coeli"[41] - nous retrouvons donc ici la même image qui apparaît de manière stéréotype dans de nombreuses variantes de notre texte roumain (ce motif est absent de la v.t.): l'église y est décrite "cu nouă zăbrele spre sf. Soare" (avec neuf grillages donnant sur le saint Soleil). La fenêtre est elle aussi un symbole de la Trinité[42].

L'incertitude qui semble entourer les trois Marie du folklore roumain n'est donc nullement dûe à une confusion ou à une déficience dans la transmission d'une tradition mal comprise. Bien au contraire, nous sommes en présence d'un thème très précieux et parfaitement cohérent -

et c'est justement son apparence vague qui en garantit l'authenticité. Cette imprécision est le seul moyen de suggérer la vraie nature de la Triplicité car, comme dans la légende de St. Augustin, vouloir résoudre ce mystère en le réduisant aux moyens de la logique habituelle équivaudrait à la tentative de transvaser l'océan dans un trou creusé par un enfant dans le sable de la plage.

Notre légende roumaine nous présente le fusionnement de ces trois Marie en une seule figure: MD émergeant pour ainsi dire - comme Tripurā - des trois sanctuaires mentionnés (et qui sont en réalité neuf). Cette idée de passage de la multiplicité à l'unité, de "rassemblement", est rendue aussi par l'acte que MD accomplit dans l'église: elle lit et prélit, elle cherche dans tous les livres et de toute part. Elle reconstitue donc une Totalité. Dans de nombreuses variantes cette idée est d'ailleurs précisée par une énumération de tous les êtres ou, de manière plus lapidaire, comme dans le titre, déjà mentionné: elle procède au Grand Dénombrement. Et la seule chose qu'elle ne trouve pas c'est son Fils, le Fils de Dieu. Et c'est cette disparition inexplicable qui provoque son affliction. Le motif de la Grande Douleur apparaît donc ici, en ce moment - avant la nouvelle de la crucifixion. C'est à ce niveau transcosmique, au niveau du manque constaté dans la plénitude, que se déclenche la Quête[42a]. Celle-ci se poursuivra au niveau anthropologique, Jean Saint-Jean jouant le rôle d'intermédiaire, d'articulation reliant les deux plans.

Avant de passer à ce troisième épisode signalons les quatre variantes (15b, 19b, 1m et 5m) qui présentent MD officiant dans cette église, détail que Fr. Tailliez n'a pas manqué de mentionner dans son excellent ouvrage: "L'inspiration chrétienne... fait même prendre à la Vierge la place du pontife, et la Vierge officie dans l'église: Virgo sacerdotalis, Mater Cleri..." (p.305). En condamnant le culte pratiqué par les femmes Thraces et Scythes ("hé-

résie No.79"), Épiphane souligne que même Marie ne peut exercer le sacerdoce[43]; indépendamment des Bogomiles[44] cp. aussi le rôle des femmes dans les rites paysans en Roumanie, où le prêtre est subordonné, de même qu'en Grèce, notamment dans le contexte de la fonction de la version néo-grecque de notre légende[45].

III. Jean Saint-Jean. 36 var. dont 18 suivent immédiatement l'épisode précédent (comme dans v.t.). Dans quelques variantes J.St.-J. est précédé d'un autre saint ou y est remplacé.

Dans la version roumaine il s'agit clairement de Jean Baptiste. Une scène analogue est placée, dans la version néo-grecque, dans la cour de Pilate: la Vierge se trouve au milieu d'une foule et ne reconnaît personne, donc: "ne trouve pas" comme dans notre épisode II. De même, elle regarde à gauche et à droite et aperçoit Saint Jean qui lui montre le Christ crucifié[46]. Le texte identifie ce personnage a l'apôtre, excluant ainsi l'anachronisme. Bouvier précise: "La confusion entre Jean-Baptiste et Jean l'apôtre est en effet constante dans la littérature populaire grecque, et la ballade du vendredi Saint /i.e. la version néo-grecque - N.de l'A./ n'échappe pas à la règle"[47]. D'autre part il attire l'attention sur une "faute de logique"[48]! la présence des "infirmes et estropiés" dans la foule - la référence étant aux miracles opérés par Jésus antérieurement. Nous retrouvons cette même "faute de logique" dans l'épisode II de la version roumaine où, dans certaines variantes, MD cherche et voit "toţi orbii şi toţi şchiopii" (tous les aveugles et tous les boiteux). Il ne s'agit pas toutefois d'une "faute": la vision de la légende roumaine est intemporelle, et la référence est "correcte" mais dans le cadre d'un système différent. Ce motif, comme du reste tous les autres, est une "pièce" faisant partie de l'instrument sôtériologique qu'est notre légende, et il y a une fonction bien déterminée.

La formule stéréotype qui introduit la réponse de

J.St.-J. est, à quelques exceptions près, invariablement: "ouï", mais pas "vu". Nous retrouvons cette formule changée dans la réponse du Maître de bois et du Maître de fer: ils ont "ouï" mais ils ont aussi "vu", toujours invariablement à quelques exceptions près. Il est évident qu'il s'agit là d'un dialogue rituel: on peut penser à deux degrés d'initiation (l'analogie avec les mystères éleusiniens serait suggérée par la correspondance "vu" - epopteia). Et on se souvient que dans l'hymne homérique à Déméter (v.51), où il est question du rapt de Coré, Hécate a entendu, mais elle n'a pas vu; tandis qu'Hélios a entendu et vu[48a].

Nous présenterons maintenant une analyse un peu plus détaillée des motifs contenus dans la description de la Passion (y compris les cas, peu nombreux, où elle est faite par d'autres personnages que Jean Saint-Jean). En laissant de côté les mentions générales (tourmentèrent etc.), commençons par les motifs qui trouvent leur correspondant plus ou moins exact dans le texte des Evangiles:

- lui mirent une couronne d'épines sur la tête (Mc 15,27; Mt 27,29; Jean 19 19,2) = 20 var.
- le fouettèrent (Mc 15,15; Mt 27,26; Lc 23,15.22; Jean 19.1) = 1 var.
- le frappèrent au visage (Mc 14,65; Mt 26,68; Jean 18.22 et 19,3) = 2 var.
- lui crachèrent au visage (Mc 14,65 et 15,19; Mt 26,30) = 4 var.
- lui frappèrent la tête d'un roseau (Mc 15,19; Mt 29,30) = 1 var.
- lui donnèrent à manger du fiel (Mt 27,34) = 3 var.
- lui donnèrent à boire un mélange de fiel et vinaigre = 2var.
- lui donnèrent du vinaigre à boire (Mc 15,36; Mt 27,48; Lc 23,36) = 7 var.
- lui donnèrent à boire du vin avec de l'absinthe (cp.Mc 15,23) = 1 var.
- coup de lance (côté, côté gauche, "mamelle", coeur; lance d'acier, lance rayée) (Jean 19,34) = 10 var.

- de sa blessure coula du sang et de l'eau (Jean 19,34)=3var.

Ajoutons deux variantes dans lesquelles c'est Jésus qui est obligé de porter sa croix (Jean 19,16) - ma et 4p, cette dernière mentionnant la crucifixion entre deux brigands (Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,38; Jean 19,18). Dans 1b éclipse du soleil (Lc 23,45), obscurcissement (Lc 23,44)et tremblement de terre (Mt 27,51) avec en sus la lune qui devient rouge.

En ce qui concerne le motif de la lance notre légende semble en avoir deux versions parallèles très différentes. Ainsi, nous avons en deux variantes (très semblables entre elles): "Ils le jetèrent en-haut/Le recueillirent sur des lances/Lui firent trois blessures/Remplirent de sang trois coupes" qu'ils burent (5m); de même 1m où, omission évidente, les lances manquent[49]. L'authenticité de ces deux textes ne pourrait guère être mise en doute: la première variante (5m) a été recueillie par Marian lui-même, tandis que la deuxième a été publiée par M.Lupescu[50]. D'autre part, un détail curieux: à la différence du reste de nos variantes, dans ces deux textes la relation de Jean Saint-Jean ne mentionne pas la crucifixion. Faut-il y voir la référence à une version totalement différente de la mort de Jésus? Dans 1t (Maître de bois, puis Maître de fer):"Ils l'ont étendu sur la croix de Pilate/Lui ont enfoncé des clous dans les mains et les pieds/L'ont taillé avec des haches/L'ont piqué avec des lances/Lui ont mis une couronne d'épines sur la tête/L'ont ceint d'une ceinture de ronces/ Un des soldats lui a piqué le côté avec une lance/Et du sang et de l'eau en coulèrent". Nous constatons ici la répétition du motif de la lance mais formulé de manière différente et placé dans des contextes différents. D'une part: un soldat, côté, sang et eau (cf.Evangiles); d'autre part: lances, au pluriel, suivant immédiatement après les haches: et, entre les deux: couronne d'épines (cf.Evangiles), et ceinture de ronces - motif, nous l'allons voir, caractéristique de notre texte . Il semble s'agir ici de la fusion de deux versions différentes. Dans 5b Jean Saint-Jean mentionne d'abord la crucifixion, puis conclut: "Et beaucoup de sang fut répandu/Ils jetèrent trois haches/Et trois rivières se formèrent". Dans 1b ce sont des personnages très importants - St Nicolas, l'Archange Michel, St Grégoire et St Basile, un vrai synode - qui disent: "Ils le jetèrent dans un tonneau plein de clous". Ajoutons à ceci "trois gouttes de sang (3ba, 14b, 2bi, v.aussi 1ba) qu'il faut probablement rapprocher des "trois coupes"[51] mentionnées plus haut,et qui sont "jaunes" dans 14b où il s'agit aussi de "trois blessures". A ce nombre de trois il faut ajouter les trois haches (et le nombre des lances dans le passage d'Hérodote est le même). Dans deux variantes (3t et 5t) il s'agit de deux gouttes. Selon la tradition chrétienne, il y a cinq plaies de Jésus.

En dehors de la ceinture de ronces (églantier), déjà mentionnée, et qui figure dans 16 var., nous rencontrons les motifs archaïques suivants:
- le vêtirent d'une chemise d'orties = 15 var.
- lui enfoncèrent des roseaux sous les ongles = 8 var.
- le nourrirent de pain fait de cendres = 1 var.
- le chaussèrent de bottes de feu = 1 var.
- " sandales (opinci) de peau de grenouille = 1 var.
- tombe et dalle de trois hauteurs d'homme = 1 var.

Et notons brièvement, dans plusieurs variantes, la transformation du sang (sueur) en vigne etc.[52]

Il s'agit donc, en effet, de deux versions parallèles et différentes de la Passion: l'une parle de crucifixion et introduit des motifs scripturaires; dans l'autre il s'agit d'un supplice différent, présent en plusieurs versions: lances, hache, tonneau clouté, et groupe un complexe de motifs archaïques dont l'ensemble massif marque fortement notre texte.

La "chasse" au gibier précieux que sont tous ces motifs, et tant d'autres, serait passionnante. Pour ne pas dépasser les limites de cet article, remarquons encore que nos variantes ne mentionnent jamais explicitement le nombre des clous de la crucifixion - contrairement à une tradition où ce nombre est variable. Dans notre légende le nombre des clous peut être sous-jacent: le Maître de fer dérobe une partie du fer - mais elle n'utilise ce motif que pour développer son thème central, qui est celui des caractères. Ce n'est que dans une seule variante (rm) qu'apparaît le motif du vol d'un clou par l'écrevisse - un indice de plus de l'influence bulgare[53]. La signification du motif du clou en moins apparaît explicitement dans la version ukrainienne: "Les Juifs voulaient crucifier Jésus autrement qu'il n'est représenté maintenant, de façon que ses pieds soient crucifiés aussi"[54]; le forgeron cache un des quatre clous commandés, ou bien c'est un ange qui le dérobe. Le contexte semble relier ce motif au docétisme[55].

Jean Saint-Jean, dont le nom itératif (redoublement de syllabe: Jean-Jean), en dénote si clairement l'intégration folklorique, joue, en qualité de messager, un rôle qui devrait être examiné de plus près. Il faudrait s'arrêter à ses hésitations à transmettre le message; à la description du corps (vêtement) cosmique de Jésus qui apparaît parfois et qui a été remarqué par Tailliez (o.c. p. 280): il y reconnaît le tapis d'Athéna. Il faut tenir compte aussi de la lustration de MD au Jourdain (v. épisode XV). Mais concluons ce chapitre avec deux remarques. Premièrement: le message de J.St-J. n'a pas de conséquence logique; malgré la description de la Passion, MD part à la recherche de son Fils (v.t.:"cherchant...") dont elle semble ignorer le sort. Car, comme l'indiquent certaines variantes - que, malheureusement nous ne pouvons citer ici et dont quelques-une sont particulièrement intéressantes - elle ne sait pas, elle l'a perdu,c'est "une nouvelle inattendue" (veste neașteptată); nous devons nous contenter de

souligner, encore une fois, le motif de la disparition inexplicable. Répétons-le: il ne s'agit pas d'une "faute de logique; le but visé par notre texte est différent - ce qu'il veut présenter c'est l'itinéraire de MD, au cours duquel elle doit demander (întrebând...") à tout passant s'il a entendu ou vu; comme le fait Isis[56]. Deuxièmement: au cours de ces rencontres MD répète dans son récitatif non seulement la relation de J.St-J., mais aussi la scène de la recherche dans les livres etc., de l'épisode II, dans les deux cas généralement mot à mot. A son tour, le Maître de Fer répète, mutatis mutandis, les paroles du Maître de bois. Sont répétés, en outre, les épisodes V, VI, VII et IX, entre chaque étape de l'itinéraire. L'excellente conservation de ces répétitions dans la plupart de nos variantes constitue une marque de leur authenticité[57].

IV. Changement de vêtements. 15 var. A la recommandation de Jean Saint-Jean (ou autrement) MD change ses vêtements blancs (angéliques, seigneuriaux, impériaux, célestes) contre des vêtements noirs (monacaux) avant de se mettre en marche, ou vice-versa avant la rencontre avec Jésus ressuscité (8 resp. 7 var.). Dans quelques variantes contamination avec le conte: sandales (opinci) d'acier et bâton de fer.

Nous ne mentionnerons ici que le deuil de Déméter (Achaea), et Inanna (Ishtar) dépouillée successivement de ses vêtements royaux.

V. La douleur. 47 var. Généralement comme dans la v. t., les différences étant surtout au niveau des synonymes. Cet épisode contient souvent la description de l'aspect physique de MD: en dehors de "blanc visage", cheveux "jaunes" (i.e. couleur de blé mûr), yeux noirs, - c'est-à-dire correspondant à la prosopographie apocryphe[58]. Les divergences (cheveux noirs) ne sont pas statistiquement significatives. Dans une dizaine de variantes la manifestation de la douleur de MD est décrite à l'aide d'une formule stéréotype très concise et en même temps extrêmement suggestive

tant de l'immensité de son affliction que de son implication cosmique: elle se lamente d'une voix haute jusqu'au ciel, et avec des larmes longues jusqu'à terre ("Cu glas mare pânã în cer/Cu lacrimi lungi pânã în pământ") - stéréotype que nous retrouvons, avec nombre d'autres, dans les descântece. Nous n'entendons pas MD proférer ces lamentations: sa douleur nous est décrite par le narrateur à l'aide de formules stéréotypes concises, admirablement ciselées, d'une grande discrétion et d'une noblesse hiératique. Cette retenue marque de son empreinte même les ingérences livresques: à la descente de la croix, Marie et Joseph "Cu mândre vorbe l'au cântat" - le pleurèrent avec de belles paroles. Pas un mot de plus (lma). La version roumaine ne connaît point les exagérations pathétiques qu'on rencontre ailleurs[59] et, dans l'ensemble de nos variantes, nous ne trouverons aucune mention de l'évanouissement, typique par exemple de la version néo-grecque[60]. L'effet n'en est cependant pas moins puissant, mais la version roumaine a su se maintenir sur la voie royale entre la démesure et l'apathie byzantine[61]. (Répétition de l'épisode).

VI. Les larmes. 18 var. (absent dans v.t.). Les larmes versées par MD au cours de son itinéraire se transforment selon deux stéréotypes: 1. en pommes d'or recueillies par les anges qui les portent au ciel où (Dieu) officie des liturgies avec elles, ou bien elles sont distribuées aux âmes; 2. là où les larmes tombent les pierres se fendent en 4 (ou en 2). Parfois transformation en chrême, basilic, vigne.

Notons brièvement: le premier stéréotype suggère la sublimation et le transfert sur le plan transcendantal; le deuxième - la dissolution de la matière inerte, dans un acte brusque et violent - ce qui trouvera une explication au niveau de l'analyse sémantique, nous le verrons. Le motif est assez répandu[62]. (Répétition de l'épisode).

VII. Sous les pas de MD. 7 var. (manque dans v.t. toutefois v.IX). Sous les pas de MD les prés verdissent,

les champs ensemencés croissent, les oiseaux se mettent à chanter; parfois des flambeaux s'allument.

Cp. La Vierge allant visiter Elisabeth[63]; géographiquement éloigné et dans un contexte culturel différent, le même motif dans le tantrisme: "Les lotus avec leurs pétales sont à l'intérieur de la Sushumnā, où on se les représente fleurissant au passage de Kundalī. Les lettres sont sur les pétales"[64]. (Répétition de l'épisode).

VIII. Malédiction de la nature. 3 var. (manque dans v.t.). Selon le modèle: "Desséchez-vous, champs/Brûlez, forêts,/Tarissez, sources...". Aux remontrances de Jean Saint Jean (ou de l'ange), MD révoque sa malédiction. Ce motif, semblable au mythe de Déméter, ne semble pas trouver sa place dans notre légende.

IX. Le coteau tranchant. 45 var. Cf. v.t. Les variations sont insignifiantes, hormis le fait que la tentative de suicide n'est mentionnée explicitement que dans environ la moitié des variantes. Ce motif peut être toutefois déduit indirectement, comme dans la v.t. où l'épisode IX apparaît en deux variantes: a) Sur un haut coteau/Tranchant comme le fil d'un couteau", et b) ..."Le coteau s'éboulait/Fondait comme la cire/Comme l'or se figeait". Entre les deux: "Et sous ses pas..." (qui est un écho de l'épisode VII); mais devrait figurer: "Voulant mettre fin à ses jours" (Voind seama să-şi facă).

Le nom attribué à ce coteau ("dealul"; il y a aussi, montagne - muntele) est parfois relié à une géographie historique (Jérusalem), mais typiquement c'est "Garaleului" (Garaliilor, Gararăului etc.). Nous le retrouvons dans les descântece où la mère cherchant ses enfants (ravis par un démon) porte le nom de l'héroïne des contes: Ileana Cosânzeana (tout en s'identifiant à la paysanne malade), qui "De dorul copiilor/Suie dealul Garaliilor (mûe par le désir de retrouver ses enfants gravit la montagne G.)[65]. Ceci nous permet de déchiffrer la signification de cet é-

pisode: l'objet de la quête serait donc non pas le corps physique mais sa substance transcendantale - le "coeur",i.e. Eros qui, "captif" doit être récupéré. La pensée folklorique a une intuition très sûre de cette signification si l'on en juge d'après le grand nombre de variantes.Cette intuition peut même atteindre parfois le niveau conceptuel, tout en restant poétique: dans une de nos variantes (lob) cet endroit est appelé "piatra izbăvească" - la pierre du salut.

Cet épisode est caractéristique de la version roumaine et ce n'est que dans quelques variantes que la tentative de suicide choisit la noyade, mais redoublant toujours le "coteau tranchant". Un seul cas aberrant (5nv)mentionne la pendaison au lieu de noyade.

Le motif de la montagne (coteau) semble transparaître dans le début d'un texte russe: "La Vierge gravissait une montagne abrupte..."[66] et, peut-être, dans l'agelastos petra de l'hymne homérique à Déméter[67], mais sans mention du suicide. Le motif du suicide est présent dans la version néo-grecque (13 var.): par précipitation, par le fer, par le feu, par noyade, par pendaison, par le poison, le schéma le plus fréquent: fer-feu- précipice[68], donc très différent du schéma roumain. Dans la version néo-grecque "le motif du suicide, sous peine de perdre son efficacité, ne doit apparaître qu'une fois, c'est-à-dire au paroxysme de la douleur"[69]. Nous avons vu que la version roumaine adopte le principe exactement contraire, celui de la répétition incantatoire, et l'effet n'en est pas moindre.Pour le théologien le motif du suicide paraît "une idée bizarre, presque inconvenante"[70]; toutefois, Syméon Métaphraste a écrit une complainte de la Vierge, anticipant ainsi les versions occidentales, dans laquelle la Vierge, embrassant le corps de son Fils, se lamente ainsi: "Les rochers se sont fendus et, avec eux, presque mon corps" - et elle voudrait se transpercer le coeur[71], ce qui fait penser à la montagne qui fond et au deuxième stéréotype de l'épisode VI.

La solidarité organique de notre légende avec l'ensemble du folklore roumain se manifeste ici aussi. Selon l'eschatologie populaire, lors de la fin du monde les "monts fondront" et "les montagnes couleront comme la résine"[72]; et le "pont du paradis" y est décrit en des termes identiques à ceux appliqués au "coteau tranchant" - il est "comme le fil d'un couteau"[73]. Nous passons d'autres identités verbales appartenant à la même sphère.

Le passage de Métaphraste a déjà pu nous suggérer qu'il s'agit d'un motif tenant d'un complexe traditionnel, ancien et plus large. En effet, nous reconnaîtrons encore plus nettement notre motif dans un apocryphe de l'Ancien Testament datant du II-ème siècle av.J.Chr. - l'Hénoch éthiopien où il est question de 7 montagnes de métal (cp. couteau) qui, lors du Jugement, fondront devant le Messie "comme la cire chauffée par le feu"[74]. Semblablement,dans le mazdéisme: "à la fin du monde les hommes passeront à travers un fleuve de feu produit par la fusion de tous les métaux contenus dans les montagnes"[75]. Folklorique et hautement poétique, apparemment bizarre, l'épisode du"coteau tranchant" se rattache à une ancienne et grande tradition et se place au coeur même du thème eschatologique de la légende roumaine.

X. Le Maître de bois. 46 var. - XI. Le Maître de fer. 46 var. - XII. La grenouille.

Ces trois rencontres de MD ont lieu comme suit:

3 rencontres = 41 var.:

X - XI - XII = 30 var.
XII-X - XI = 10 var.
XI - X - XII = 1 var.

2 rencontres = 5 var.:

X - XI

1 rencontre = 10 var.:

XII

Ces rencontres manquent dans 8 var.

Il en résulte que ces trois rencontres constituent le noyau central de la légende roumaine, notamment dans l'ordre: X - XI - XII (dans presque la moitié de l'ensemble de nos variantes).

S.Fl.Marian (o.c. p.298) considère que l'épisode de la grenouille (XII), étant un élément étranger au Visul MD (Le Songe de MD), l'est aussi à notre légende, et invoque l'existence indépendante de cet épisode. Le texte macédo-roumain qu'il cite à l'appui ne peut toutefois servir de preuve, compte tenu du caractère rudimentaire du folklore macédo-roumain en comparaison de la richesse du fonds daco-roumain[76]. Il est vrai que la circulation indépendante de cet épisode est attestée ailleurs aussi, et se ramène à une fable d'Esope[77]. Néanmoins, selon Fr.Tailliez (o.c. p.303) "Il faut dire manifestement que le récit macédo-roumain s'est détaché au contraire de la Poveste" (i.e. de notre légende).

Le bref schéma de N.Cartojan[78] ne fait état que de deux rencontres: avec le Maître de bois et le Maître de fer, ignorant totalement la grenouille. Cette dernière n'a pas manqué d'attirer l'attention de St.Ciobanu (o.c.p.33) qui avoue sa perplexité: "La rencontre de la Mère de Dieu avec la grenouille nous semble très curieuse et difficile à comprendre" (ib.p.38), tout en soulignant que cet épisode "se répète dans presque toutes les variantes" - ce qui est une preuve de plus de l'attention aves laquelle il s'est penché sur le texte.

C'est à Fr.Tailliez que revient le très grand mérite d'avoir élucidé la signification et la portée de cet épisode: c'est justement l'épisode central (o.c.p.303), "engagé dans la trame même" (ib.p.299) de notre légende. Il a, en effet, découvert la "clé du mystère". Nous l'allons voir dans p.II. Soulignons ici que l'analyse de la structure de notre légende roumaine confirme pleinement son point de vue: on peut facilement remarquer que l'épisode n'est absent que de 13 de l'ensemble de nos variantes; en échange, dans les 10 variantes qui n'ont conservé qu'une seule des 3 rencontres, le Maître de bois et le Maître de fer ont été chaque fois sacrifiés au profit de la Grenouille qui devient ainsi le seul personnage rencontré dans ce groupe de 10 variantes. En outre, dans 31 variantes cette rencontre est la dernière, i.e. culminante. Ajoutons à ceci que jamais un autre animal ne se substitue à la grenouille - ce qu'on pourrait probablement considérer comme une faible ébauche dans cette direction se manifeste dans le redoublement de l'épisode par "l'Empereur des oiseaux" (contamination avec le conte par le biais de l'oiseau boiteux); mais le cas est unique et le rôle prééminent de la grenouille n'en est pas affecté.

Une étude comparative permettant une vue d'ensemble, complète et détaillée, reste encore à faire. Provisoirement, dans la mesure où nous le permet la documentation à l'étape actuelle de notre recherche, quelques traits généraux semblent toutefois se dégager. Ainsi, dans un article très substantiel, mais concis, dans lequel il mentionne aussi les contaminations (y compris avec le "Songe"), E.Hilmar présente le matériel disponible pour l'aire de l'Europe occidentale. Il résume son analyse dans un schéma, triparte lui aussi, mais différent du notre car il n'y est question que d'une seule rencontre; avec le forgeron, qui est ici un personnage nettement négatif (maudit). De plus, il n'est attesté qu'en Italie[79]. La rencontre unique avec le forgeron figure aussi dans la version syrienne[80] et dans le mirologue néo-grec[81]; dans les deux cas le forgeron est également maudit[82]; dans la version ukrainienne il s'agit de deux personnages: le charpentier et le forgeron, ce dernier étant tantôt maudit, tantôt béni[83]. Pour la Hongrie I.Kriza[84] signale aussi ces deux personnages, qu'il retrouve dans un codex du 15-ème siècle. La version croate contient la rencontre avec trois "maîtres": l'un faisant la croix, le deuxième les clous, le troisième la couronne d'

Il en résulte que ces trois rencontres constituent le noyau central de la légende roumaine, notamment dans l'ordre: X - XI - XII (dans presque la moitié de l'ensemble de nos variantes).

S.Fl.Marian (o.c. p.298) considère que l'épisode de la grenouille (XII), étant un élément étranger au Visul MD (Le Songe de MD), l'est aussi à notre légende, et invoque l'existence indépendante de cet épisode. Le texte macédo-roumain qu'il cite à l'appui ne peut toutefois servir de preuve, compte tenu du caractère rudimentaire du folklore macédo-roumain en comparaison de la richesse du fonds daco-roumain[76]. Il est vrai que la circulation indépendante de cet épisode est attestée ailleurs aussi, et se ramène à une fable d'Esope[77]. Néanmoins, selon Fr.Tailliez (o.c. p.303) "Il faut dire manifestement que le récit macédo-roumain s'est détaché au contraire de la Poveste" (i.e. de notre légende).

Le bref schéma de N.Cartojan[78] ne fait état que de deux rencontres: avec le Maître de bois et le Maître de fer, ignorant totalement la grenouille. Cette dernière n'a pas manqué d'attirer l'attention de St.Ciobanu (o.c.p.33) qui avoue sa perplexité: "La rencontre de la Mère de Dieu avec la grenouille nous semble très curieuse et difficile à comprendre" (ib.p.38), tout en soulignant que cet épisode "se répète dans presque toutes les variantes" - ce qui est une preuve de plus de l'attention aves laquelle il s'est penché sur le texte.

C'est à Fr.Tailliez que revient le très grand mérite d'avoir élucidé la signification et la portée de cet épisode: c'est justement l'épisode central (o.c.p.303), "engagé dans la trame même" (ib.p.299) de notre légende. Il a, en effet, découvert la "clé du mystère". Nous l'allons voir dans p.II. Soulignons ici que l'analyse de la structure de notre légende roumaine confirme pleinement son point de vue: on peut facilement remarquer que l'épisode n'est absent que de 13 de l'ensemble de nos variantes; en échange, dans les 10 variantes qui n'ont conservé qu'une seule des 3 rencontres, le Maître de bois et le Maître de fer ont été chaque fois sacrifiés au profit de la Grenouille qui devient ainsi le seul personnage rencontré dans ce groupe de 10 variantes. En outre, dans 31 variantes cette rencontre est la dernière, i.e. culminante. Ajoutons à ceci que jamais un autre animal ne se substitue à la grenouille - ce qu'on pourrait probablement considérer comme une faible ébauche dans cette direction se manifeste dans le redoublement de l'épisode par "l'Empereur des oiseaux" (contamination avec le conte par le biais de l'oiseau boiteux); mais le cas est unique et le rôle prééminent de la grenouille n'en est pas affecté.

Une étude comparative permettant une vue d'ensemble, complète et détaillée, reste encore à faire. Provisoirement, dans la mesure où nous le permet la documentation à l'étape actuelle de notre recherche, quelques traits généraux semblent toutefois se dégager. Ainsi, dans un article très substantiel, mais concis, dans lequel il mentionne aussi les contaminations (y compris avec le "Songe"), E.Hilmar présente le matériel disponible pour l'aire de l'Europe occidentale. Il résume son analyse dans un schéma, triparte lui aussi, mais différent du notre car il n'y est question que d'une seule rencontre; avec le forgeron, qui est ici un personnage nettement négatif (maudit). De plus, il n'est attesté qu'en Italie[79]. La rencontre unique avec le forgeron figure aussi dans la version syrienne[80] et dans le mirologue néo-grec[81]; dans les deux cas le forgeron est également maudit[82]; dans la version ukrainienne il s'agit de deux personnages: le charpentier et le forgeron, ce dernier étant tantôt maudit, tantôt béni[83]. Pour la Hongrie I.Kriza[84] signale aussi ces deux personnages, qu'il retrouve dans un codex du 15-ème siècle. La version croate contient la rencontre avec trois "maîtres": l'un faisant la croix, le deuxième les clous, le troisième la couronne d'

épines. Ce sont des caractères négatifs, bien que hésitants[85]. M.Bošković-Stulli retrace ce motif à la Légende dorée. Elle précise que la source n'en a pas encore été découverte: il faudrait la chercher peut-être dans quelque vieille légende, inconnue, mais aussi dans la littérature orale[86]. Quant au matériel slovène, nous n'y retrouvons ni les "maîtres", ni la Quête de Jésus crucifié; le thème des trois caractères y peut être discerné toutefois, bien qu'il s'agisse d'autres personnages, d'ailleurs faiblement différenciés[87]. Il nous resterait à examiner le matériel serbe; à en juger d'après un texte de ballade[88] où le personnage rencontré est un moine (comme parfois en Roumanie), le thème n'en devrait pas être absent. Dans un texte folklorique bulgare[89] c'est Sv.Nedelja (sainte-Dimanche) qui cherche Christ et la Mère Immaculée se joint à elle. Les autres personnages sont les Juifs, l'ange, St Elie; le dialogue (notre épisode XVIII) n'a pas lieu: de la croix, le Christ monte au ciel. Nous avons déjà vu que le charpentier et le forgeron apparaissent en Ukraine; ces textes se présentent comme fragments de notre schéma tripartite. Pour la Russie St.Ciobanu (o.c.p.36) signale le motif de la Quête dans les thrènes recueillis par Bezsonov, où l'on trouvera aussi un matériel polonais analogue - phénomène similaire à celui qu'on constate typiquement en Occident. Mentionnons enfin la "disparition de la légende" en France[90], et une version bretonne très sommaire[91], tandis que pour l'Inde Dähnhardt[92] cite la légende de Bhadrākālī, qui est une des formes de Durgā[93] cherchant son époux Śiva. Dans notre contexte, cette légende présente un grand intérêt. Il s'agit de neuf rencontres: oiseaux, animaux, arbres, figures humaines. Avec les oiseaux nous y retrouvons le motif étiologique parallèle à celui qui nous est connu dans la légende folklorique de la Passion (v.Dähnhardt); la rencontre avec les arbres correspond au motif qui apparaît aussi dans notre version roumaine (épisode XIII); étrangement: la vache est maudite. Les personnages humains sont, de toute évidence, censés

représenter des caractères, et c'est finalement le paria qui est béni - comme notre Maître de fer, un paria lui aussi. Faudrait-il y voir une influence chrétienne? Le matériel provient de la côte orientale de l'Inde et on pourrait songer à saint Thomas Dydime. La source citée par Dähnhardt n'est pas suffisante et c'est aux spécialistes de se pencher sur cette question; mais l'étude de notre légende devrait englober l'Inde, en tout cas.

Encore que incomplet et fort sommaire, ce bref aperçu confirme l'originalité du schéma tripartite roumain composé de trois rencontres représentant trois types humains nettement différenciés dont l'un est maudit, l'autre reçoit un encouragement, le troisième (la grenouille) est béni. Ce que nous retrouvons ailleurs suggère un phénomène d'éclatement: le nombre des personnages (et leurs occupations) varie, le principe déterminant leur triple différenciation est ignoré, ce qui mène à une simplification dualiste: malédiction - bénédiction, voire réduction à la seule malédiction. Et surtout: de tous ces schémas la grenouille est absente - comme nous l'avons déjà mentionné, cet épisode est attesté sous une forme indépendante. Dans la version roumaine, l'analyse morphologique nous l'a montré, l'épisode de la grenouille ne saurait être adventice. En présence de la consistance du schéma tripartite roumain il semble plus difficile d'accepter dans ce cas l'idée d'une contamination que de supposer une rupture ultérieure; une telle rupture serait d'ailleurs explicable, ne serait-ce que compte tenu de la solution de continuité (formelle) au niveau anthropologique selon les critères rationnels, puisque nous avons: 1. humain - 2. humain - 3. animal. Nous verrons dans la partie réservée à l'examen des "Caractères" que ce schéma tripartite repose sur une cohérence sémantique remarquable. Mentionnons seulement, pour l'instant, que le symbolisme de la grenouille est très complexe - et il s'incorpore si bien dans la texture de la légende, que ce

batracien en constitue la clef de voûte.

La figure de la grenouille implique, en effet, des références mythologiques très archaïques. Mais en même temps il faut souligner que l'esprit de cette légende est profondément chrétien. Le lecteur est prié, encore une fois, de se reporter au texte des épisodes correspondants: il y constatera, par exemple, l'absence de toute idée de vengeance. Les deux "maîtres" ont non seulement fabriqué les instruments du supplice; ils en furent aussi les exécuteurs, le Maître de bois particulièrement. Ce dernier est "maudit" par MD - mais quel châtiment bénin! Au fond, il n'est "condamné" qu'à continuer à mener le genre de vie qu'il a choisi: artisan vaniteux et servile en même temps, qui, pour contenter ses "patrons", en fait plus qu'il ne lui est demandé, - plus cruel que le bourreau même, ce dernier se contentant de la simple exécution des ordres reçus. Or, loin d'appliquer la loi du talion - oeil pour oeil... main pour main - MD ne profère aucune imprécation. Et si, comme nous le rencontrons souvent dans nos variantes, elle le "maudit", tandis que le Maître de bois et la grenouille sont bénis, la signification de ces termes doit être comprise dans le contexte de la langue roumaine: ce que nous sommes obligés de traduire par "maudire" (a blestema) a, dans l'usage folklorique un sens bien différent. Ainsi: "ils se maudirent réciproquement que celui d'entre eux qui se montrera plus habile prenne l'argent"[94]. Ce verbe signifie "jeter un sort" ou, comme dans l'exemple que nous venons de citer, tout simplement "convenir", se lier par un serment. Ce terme est donc plutôt neutre car, en fin de compte, il est interchangeable avec son antonyme "bénir", comme nous le prouve notre texte même: MD l'applique indifféremment et au Maître de bois, qu'elle maudit, et à la grenouille qu'elle bénit (lba: "Cu blestem că i-a zis", dans les deux cas). Et vice-versa: "Soyez bénis" s'adresse tant aux Maître de bois et de fer qu'à la grenouille, le sens s'étalant ainsi sur un champ sémantique situé entre les deux extrêmes opposés (2m et 3m). Et souvent apparaît la forme parfaitement neutre "Et lui adressa ainsi la parole" (Şi din gur'o cuvântat...) La composante affective apparaît dans l'interjection "Of!" qui est interprétable en fonction du contexte (et appli - quable, également, dans les trois cas). C'est surtout la peine de MD qu'elle exprime[95].

Attitude chrétienne - mais en même temps sagesse folklorique: il suffit de citer l'exemple des contes merveilleux où le héros n'est jamais mû par la soif de vengeance, et le style imprécatoire lui est étranger. On aimerait rappeler un trait caractéristique de la psychologie du peuple roumain, magistralement mis en lumière par M. Eliade: la répugnance pour la peine capitale et, en général, pour toute sentence sans clémence[96] ou simplement pour toute attitude trop rigide. La tradition de la tolérance religieuse chez les Roumains mériterait elle aussi d'être mieux connue à l'étranger qu'elle ne l'est jusqu'à présent. C'est là que nous trouverons aussi la composante fondamentale du "christianisme roumain". Ce que nous retiendrons dans le contexte présent, c'est le fait que cette attitude a empêché la légende roumaine de glisser sur la pente d'un dramatisme pathétique et lui a permis de se maintenir fermement sur la ligne de son message élevé dont les épisodes X - XI - XII nous permettront de déchiffrer la nature.

XIII. Autres rencontres. Dans quelques cas isolés MD rencontre un berger, un peintre d'église, un moine. Deux ou, plus probablement, trois fois il y a une vision de Saint Nicétas[97]. Dans la structure de notre légende, la présence de ces personnages est accidentelle; mais c'est un détail précieux suggérant des solidarités intéressantes.

Sous XIII.1 nous désignerons la contamination flagrante, dans 3 var., avec le motif des arbres maudits (ou bénis) par MD parce qu'ils refusent (ou acceptent) de se transformer en pont[98]. Toutefois, St. Ciobanu[99] y voit une

certaine affinité avec l'idée de la Quête; et la"rencontre" avec l'arbre apparaît aussi dans la Quête de Déméter[100].

Selon le même principe, d'autres contaminations massives, comme par exemple dans 2 nv, pourraient être signalées sous XIII.2 etc

XIV Marie Madeleine.Maria Magdalena, Marta Magdalena, Anghelina Marghelina et, probablement aussi,"Tagda et Magda", expressément désignée comme "la soeur de Lazare", apparaît dans 11 variantes (ne figure pas dans la v t.) Son rôle ne se dessine clairement que dans 5 var. où il consiste à préparer MD pour la vision au Jourdain (v. épisode XV): "Ô, Sainte Mère, ne pleure pas/Ne te lamente pas/Mais va à ta belle cour/Ôte les noirs vêtements monacaux/Et mets les beaux vêtements seigneuriaux,/Va au fleuve du Jourdain/Marche nu-pieds sur le frimas/Sur les cailloux/Prends trois gouttes d'eau/Et jette-les sur ton beau visage,/Regarde vers le paradis, vers le levant,/Et tu y verras arriver trois bandes/Amenant ton fils" (3t). Accompagnant MD dans son itinéraire: dans deux variantes seulement, visiblement corrompues[101]. Nous ne pouvons examiner ici de plus près cette figure, bien qu'elle constitue un pivot important de notre légende; notons seulement que l'importance qui lui est accordée correspond au rôle qu'elle joue dans les traditions gnostiques: 39 des 46 questions adressées à Jésus 12 ans après sa résurrection sont posées par Marie Madeleine; sous le nom de Mariamne elle a reçu de la part de Jacques, le frère du Seigneur, la révélation de la doctrine ésotérique.

XV. La vision au Jourdain. Dans 17 var. le dialogue de MD avec Jésus n'a pas lieu à la croix (comme dans la v.t.), mais "sur le sentier d'Adam, au bord du Jourdain" (fontaine de Prodan, de Pilate), avec Jésus venant des cieux (cf. épisode précédent). Dans quelques var. c'est aux portes du paradis que le dialogue a lieu.

XVI. L'ouverture violente de la porte apparaît dans 20 var., c'est-à-dire presque dans 1/3 de l'ensemble de notre matériel Dans la majorité des cas (14 var.) il s'agit de la porte de Pilate (ou de Jérusalem); du paradis - 3 var.; de l'enfer - 2 var.; d'une auberge - 1 var. Arrivant a la porte, MD la trouve fermée et (parfois suivant un conseil reçu) la frappe violemment d'abord du pied gauche, et la porte se verrouille encore plus fort; puis du pied droit - et la porte s'ouvre[103] Dans 3 var. - avec la main, 1 var. - pied et main. Dans deux var. MD ouvre la porte en l'apostrophant. (N'apparaît pas dans la v.t.).

Dans la version néo-grecque ce motif n'apparaît que dans 11 var. (d un total de 256), ce qui fait Bouvier le considérer comme adventice, imputable a une contamination; il ajoute néanmoins que cette affirmation doit être nuancée. Selon son opinion, ce motif "exagère le réalisme de la scène en sacrifiant ce qu'elle a de magique"; mais en même temps il apporte une précision importante en citant le rôle de ce motif dans une pratique liturgique pascale très ancienne: le prêtre ébranle violemment la porte de l'église en s'écriant: "Arate pylas..." Ps.23,Bouvier 219. Cette pratique, autrefois très répandue et perpétuée jusqu'au XX-ème siècle, a été combattue par l'Eglise du fait qu'elle plonge ses racines dans l'antiquité préchrétienne. Selon Bouvier c'est de là que ce motif aurait pénétré dans le mirologue, où le chanteur aurait reporté cette scène sur la Vierge[104]. Ce motif apparaît nettement dans la version toscane de la Quête de la Vierge: "Arriva a quelle oscure porte/prese le pietre e le sbattera forte. - Aprite,aprite, chè io son Maria"[105]. On en retrouve également la trace dans la version slovène[106] où il s'agit toujours de la Mère de Dieu. Le motif est en effet très ancien: il est consigné dès les débuts de l'histoire de l'humanité.Dans le mythe akkadien de la "Descente d'Ištar", la déesse "... adresse la parole au portier/Ah çà! portier, ouvre la porte!/Ouvre la porte, pour que j'entre, moi!/Si tu n'ouvres

pas la porte, je briserai le verrou,/Je démolirai le seuil, je romprai les battants!"[107]. Si la diffusion et l'ancienneté de la "lignée féminine" de ce motif semblent ainsi attestées, on peut noter aussi une "lignée masculine": Bouvier[108] rappelle le geste similaire d'Apollon Carnéien à Cyrène; et on peut ajouter probablement le geste rituel de Pharaon frappant de sa massue blanche douze fois la porte du sanctuaire pour la consacrer[109]. Et dans le mythe hittite de Télépinou c'est encore d'un personnage masculin qu'il s'agit: envoyé à la recherche de son fils Télépinou, le dieu de l'orage "knocks at the gate, but he is not there and opens not. He broke open his bolt and his lock..."[110].

Bien qu'apparemment insolite par sa violence dans le contexte de la légende roumaine, le geste de MD n'y est pas un élément adventice: les nombreuses variantes en font foi, en même temps que les antécédents mythologiques cités: Ištar (Inanna) et Télépinou sont des thèmes parallèles à notre légende (disparition de la divinité et la quête). Il est évident que cette tradition doit reposer sur une signification essentielle dans le cadre d'une technique sôtériologique; dans la deuxième partie de cet article nous essayerons de voir la place qu'occupe ce motif au plan de la cohésion interne de la légende roumaine.

XVII, Les miracles. Dans 22 var. Arrivée à Jérusalem, MD rencontre des Jidovi attablés qui refusent de croire à la résurrection de Jésus - à moins que le pain ne se transforme en blé vert, le vin en vigne, que le poisson ne ressuscite et le coq dans l'assiette (rarement: agneau, bélier) ne chante. Ces miracles se produisent, et, en même temps, Jésus ressuscite aussi. Parfois final étiologique: les taches de rousseurs (éclaboussement par la soupe). Les Jidovi réclament une autre preuve de la divinité (sic!) de MD: deviner ce qu'il y a sous une auge (une femme avec ses enfants). MD dit: une truie avec ses pourceaux - ce qui s'avère.

Nous ne nous attarderons pas ici sur ces motifs. Marian (p.218,300) les considère étrangers à notre légende, et Tailliez (p.302) semble se ranger au même avis en ce qui concerne le poisson et le coq. Ces motifs ont, en effet une existence indépendante sur une vaste aire de diffusion.[111] Il faut noter toutefois la présence massive de cet épisode dans notre légende, dont il a tendance à faire éclater la structure: dans presque la moitié des cas il évince le dialogue avec Jésus révélant la doctrine (v.épisode XVIII). Dans deux variantes seulement (1b et 1 rm) c'est Jésus lui-même qui raconte ces miracles. Notons en même temps que dans la version ukrainienne de Galicie le motif du coq apparaît non seulement isolé, mais aussi dans un contexte réunissant le menuisier et le forgeron[112].

Pour ce qui concerne le motif de la truie, Fr. Tailliez (l.c.) préfère le rattacher plus intimement au texte de notre légende. Son argumentation, un peu trop subtile peut-être, ne manque cependant pas d'intérêt; en tout cas, la référence à Frazer, qui relie la truie au culte de Déméter est importante. Ajoutons un rapport plus spécifique avec la quête de Déméter dans l'épisode de Baubo (dont il sera question dans la deuxième partie de notre article): son frère est porcher. Dans les Acharniens d'Aristophane (v.736) un personnage enferme dans un sac des fillettes (korai) qu'il présente comme des pourceaux mystiques (choiroi mystikoi)[113], ce qui ressemble à notre récit de l'auge.

Un motif qui, bien qu'il n'apparaisse que dans 3 variantes (1m, 5m et 1 tr) et dont St.Ciobanu[114] affirme qu'il n'est point connu chez les slaves orientaux, attire l'attention par son caractère bizarre: les Jidovi lapident MD, mais celle-ci leur renvoie les pierres qui se changent en oeufs de Pâques (étiologie). Ici, encore, un geste violent de la part de MD. Le motif de la lapidation de Jésus (dans le cadre de la "fuite magique) par les Juifs et de la transformation des pierres en oeufs de Pâques figure dans un mythe cosmogonique roumain[115]. Chez les Slovènes:

lapidation de St Etienne - les pierres se transforment en sel[116]. Cp. aussi motif D 452.1.6.1: Jésus transforme les pierres en petits pois. La coutume de jeter les oeufs de Pâques en les faisant rouler sur l'herbe d'un prè est attestée en Roumanie[117] et en Allemagne[118].

Il ne semble pas inutile de mentionner ici le motif, d'abord parce qu'il évoque une très ancienne cérémonie lors des fêtes de Damia et Auxesia (déesses de la fécondité): les femmes se battaient entre elles à coups de pierres[119], ce simulacre de combat (lithobolia) représentant une légende étiologique (les vierges sacrées venant de Crète tuées par les habitants de Trézène)[120]. Ensuite, parce que, sous l'appellation de "balletys", cette lithobolia avait lieu dans les Eleusinies et se rattache à la légende de Déméter, notamment dans un épisode (Iambé - Baubo)[121] dont Tailliez a montré la ressemblance avec l'épisode de la grenouille dans notre légende roumaine. En même temps il est intéressant de noter qu'il s'agit là d'une coutume à caractère populaire.

Un combat similaire en l'honneur de la déesse carthaginoise Tanit (assimilée à Athéna) est décrit par Hérodote (IV,180), - n'y pouvaient participer que des vierges - et celles qui succombaient étaient considérées comme de fausses vierges. Hérodote souligne qu'il s'agit là d'une ancienne obligation héritée envers la déesse. Si on ajoute qu'à Trézène il s'agissait également de vierges, ce motif de la lithobolia introduit dans notre légende le thème de la virginité de la Mère de Jésus (mais ce n'est pas sa seule signification).

XVIII. La révélation de la doctrine. 46 var. L'itinéraire de MD aboutit à la rencontre avec son fils. Le dialogue a lieu: 1. à Jérusalem, au pied de la croix; toutefois cette scène manque de matérialité et son imprécision découle de son caractère transcendental qui se manifeste plus explicitement par sa localisation 2. à la porte du paradis, ou 3. dans le cadre de la vision au bord du Jourdain

(cf. épisode XV).

A la différence,par exemple, du mirologue grec où "les plaintes que la Mère de Dieu exhale au pied de la croix sont celles d'une mortelle qui pleure son enfant, ou de Sara qui, dans le mystère crétois, s'apitoie sur le sort d'Isaac"[123], dans la version roumaine MD, tout en gardant les accents profondément humains et touchants de la mère éplorée, est surtout préoccupée par l'aspect "technique", théologique de la situation. Et c'est sur un ton de reproche qu'elle exprime sa perplexité, comme dans la v.t.: "Pourquoi t'est-tu laissé?...", faisant ainsi allusion - certaines variantes sont plus explicites - au pouvoir divin de Jésus qui lui aurait permis d'échapper à ses persécuteurs. Dans 3 var. (3b, 3ba, 5p) elle précise qu'il aurait pu se réfugier au 3-ème, 9-ème et même jusqu'au 12-ème ciel. Et dans 7 var. (1ob, 2 tr, 3 t, 5t, 5p, 6p, 1 toc) nous rencontrons cette affirmation remarquable: que c'est elle qui lui a conféré un grand pouvoir (mare putere ţi-am dat). A son tour, le Christ l'admoneste vertement en lui remontrant son erreur, d'une manière particulièrement énergique dans 22b: "Oh,Mère chérie! Plus tu parles, plus tu te trompes" (de même dans 1ob,5t, 2ba, 3p)[124].

En quoi l'erreur de MD consiste-t-elle? La doctrine - nouvelle, car inconnue même pour MD - que le Christ révèle ici, dans notre légende roumaine, comprend trois points:

1. "Ce n'est ni pour toi, ni pour moi que je me suis laissé/Mais pour l'humanité (ou:chrétienté) entière" 26 var., n'apparaît pas dans la v.t.. Une seule fois: "pas pour un, ou deux"- 6p). Fr.Tailliez discerne dans cette réponse une "étonnante formule de théologie mariale" se référant à l'Immaculée Conception de la Vierge: "Cette audacieuse formule - que le Christ n'aurait pas souffert pour sa Mère - tranche dans le vif un problème théologique sur lequel les plus fameux docteurs d'occident ont hésité pendant des siècles... Cette formule devrait calmer aussi les

scrupules de nos frères orthodoxes et les disciples de la sophiologie... Et je doute qu'on puisse trouver ailleurs au monde un cas de ce genre, une réponse si ferme dans un problème théologique si spécial, une solution si précise dans un problème marial si épineux, formulée en une sorte d'épopée lyrique populaire..."[125]

2. Par contre, un élément chrétien "embryonnaire" (Tailliez p.296) est représenté par l'explication: "Avant que je ne me donne/Qui naissait n'était pas baptisé, qui s'accouplait/N'était pas marié;/Qui mourrait/n'avait point de messe funèbre" (15 var., dont 7 mentionnent seulement le baptême et le mariage; ne figure pas dans la v.t.).

3. A l'égal du motif 1., et même plus massivement (30 var., souvent très détaillées, comme dans la v.t.,mais parfois rudimentaires; et nous ne pouvons nous arrêter ici sur les variations, bien qu'elles ne soient nullement dénuées de signification), est représenté cet "étrange motif de salvation" (Tailliez,p.296) qui, dans la v.t., débute par "Je n'ai vu/Emplacement de feu...", et dont le noyau le mieux conservé réside dans le stéréotype "Enfant ne pleurait... etc". Selon Tailliez (p.297), "On a ici un tableau de rédemption naturiste, un tableau de salut cosmique ou tellurique, qui semble nous transporter - est-ce un mirage? - aux sources d'inspiration de Virgile ou de Lucrèce..."

Et ce n'est nullement un mirage. Outre la désolation de la nature après le rapt de Proserpine, nous retrouvons le même motif dans d'autres mythes, très anciens. Et nous devons constater deux faits remarquables: 1. ce motif apparaît dans le cadre du thème de la quête de la divinité disparue, et 2. la description des effets de la disparition utilise des images dont le parallélisme avec le passage correspondant de l'épisode de la légende roumaine va jusqu'à la ressemblance quasi littérale. Ainsi, bien que lacunaire, le mythe akkadien de la descente d'Ištar, décrit à l'aide d'images similaires les effets produits par la

disparition de la déesse: "After Lady Ishtar/had descended to the Land of no Return/, The bull springs not upon the cow,/the ass impregnates not the jenny/, In the street/the man impregnates not /the maiden, The man lay/in his (own) chamber, the maiden lay on her side/,/...l/ay..."[126] Le parallélisme est évident; il est encore plus marqué et, en même temps, le nombre d'éléments identiques à ceux de la légende roumaine devient impressionnant, dans le mythe hittite - plus exactement hattite, - donc plus archaïque[127] - de Télépinou:

> "Quand Télépinou eut disparu, dans le foyer la bûche s'éteignit, dans les temples les dieux étouffèrent, dans l'enclos le petit bétail etouffa, dans l'étable le gros bétail etouffa. La brebis délaissa son agneau et la vache délaissa son veau. Quand Télépinou disparut il emporta avec lui des champs les récoltes en grains. L'orge et le blé ne mûrirent plus; le gros et le petit bétail,les êtres humains ne s'accouplèrent plus, les femelles ne mirent plus bas. Les arbres se desséchèrent, en sorte que les pousses ne sortirent plus; les pâturages se desséchèrent, les sources se desséchèrent. Dans le pays, il s'élève une famine, en sorte que gens et dieux périssent de faim. Le grand dieu Soleil a fait une fête, il a convié les mille dieux; ils ont mangé et ne se sont pas rassasiés, ils ont bu et n'ont pas étanché leur soif"[128].

Remarquons l'image, très intéressante, de " la bûche dans le foyer" que nous retrouvons dans le texte de notre v.t. (locuşor/De focuşor); pour le reste il devra nous suffire ici de souligner que la ressemblance des autres images est évidente, voire quasi littérale, l'espace dont nous disposons ne nous permettant pas une analyse plus détaillée. Citons, en revanche, un texte plus récent,contemporain des débuts du christianisme - le mythe de Psyché

dans les Métamorphoses d'Apulée (V,28); nous y trouverons, dans une description similaire des effets produits par l'occultation d'Eros, la mention du rite nuptial en même temps qu'un intéressant éclairage:

> "...per hoc non voluptas ulla, non gratia, non lepos, sed incompta et agrestia et horrida cuncta sint, non nuptiae conjugales, non amicitiae sociales, non liberum caritates, sed enormis eluvies et squalentium foederum insuave fastidium".[129]

Notons que le motif énoncé chez Apulée comme "non amicitiae sociales" apparaît aussi dans la légende roumaine, bien qu'il ne soit formulé aussi explicitement qu'en une seule variante (5t): "Et délaissaient:/Le fils son père/ La mère sa fille,/Les parents leurs enfants,/Les époux leurs épouses,/L'ami son ami,/Le voisin son voisin..."

Le parallélisme entre le texte roumain et les trois textes cités plus haut est en vérité frappant;cependant, il faut noter que la version roumaine en diffère essentiellement sous deux aspects: 1. dans les trois mythes il s'agit de changement survenus à la suite de la disparition de la divinité, donc changements par rapport à un état antérieur "ordonné". Le texte roumain nous présente par contre un état antérieur ("avant que je ne me sois laissé") souffrant d'un manque essentiel, et ce n'est que la passion du Fils qui vient parachever ce cosmos imparfait.[130] Et l'erreur de MD, que son Fils lui reproche, c'est justement l'ignorance de cette situation. Le texte, dans l'ensemble de ses variantes, nous le dit nettement, catégoriquement même. Toutefois, la situation n'est pas aussi simple: puisque la Quête de MD est déterminée justement par la constatation d'un manque essentiel (cf. épisode II).Le texte nous le dit tout aussi catégoriquement. Mais, pour MD, cette "disparition" est tout à fait inexplicable,c'est pourquoi, tout au long de son itinéraire, elle s'enquiert auprès des personnages rencontrés: "N'as-tu point ouï,n'as-tu point vu?". Le crescendo des réponses obtenues - nous avons pu le voir déjà lors de l'examen sommaire des épisodes correspondants - devrait donc signifier une accumulation progressive des éléments menant à l'explication, nous le verrons plus concrètement dans la deuxième partie; mais l'éclaircissement n'en vient pas moins comme un choc lors du dialogue avec Jésus.

2. Sous son second aspect la différence est tout aussi essentielle, bien qu'elle se manifeste de manière moins univoque. A première vue il semble s'agir d'un mythe "naturiste","tellurique", à l'instar du mythe de Déméter: famine, cessation de l'accouplement; le mythe d'Ištar montre les conséquences de la mort de la déese sur la fécondité de la terre parmi les animaux et les hommes[134]. Le texte pose cependant quelques problèmes: si le passage concernant le taureau et l'âne est susceptible d'être interprété dans le sens de "fécondité", le passage immédiatement suivant: "In the street/the man impregnates not/the maiden..." etc. ne semble pas être l'image la plus suggestive du principe de la fertilité. D'ailleurs, le même problème se pose de manière encore plus flagrante dans le mythe de Télépinou: à l'examen, le passage cité, censé représenter une description unitaire des conséquences de la disparition de Télépinou, donne plutôt l'impression d'une réduplication. Comme si il s'agissait de deux versions du même thème, commençant chacune par "Quand Télépinou disparut..." Et, si dans la deuxième version le thème de la fertilité apparaît clairement, la première, par contre, situe l'événement à un registre tout différent,marqué par le choix des verbes "étouffer" (ou, selon une autre traduction: "opprimer"), et "délaisser"- et ce dernier est appliqué non aux rapports sexuels, mais à ceux entre parents et progéniture. Le final est éloquent: les dieux ont mangé et ils ont bu - donc la "base matérielle" (i.e. fécondité) ne manquait pas. Hans Güterbock, qui examine ce mythe dans son rapport avec le rite, nous avertit contre l'application trop facile des clichés:

> "Contrary to what might be expected on the analogy of - real or alleged- myths of 'dying gods' of other peoples, this ritual has nothing to do with seasonal patterns but rather serves to reconcile the vanished deity with a certain individual"[132]

Et de manière plud générale:

> "We know that the primitive man did not - and as a matter of fact, could not - have a naturistic religion"[133].

Il serait très utile d'examiner en détail les verbes correspondants utilisés dans la légende roumaine; nous nous contenterons ici de souligner que l'un des deux verbes de la première partie du mythe hittite: "délaisser", trouve son équivalent sémantique dans le tableau présenté par la v.t. de la légende roumaine (dans d'autres variantes ceci apparaît encore plus explicitement, par ex. par le truchement de nu căta - délaissait). Et il s'agit également des rapports entre parents et progéniture. Ce qui caractérise le passage correspondant du texte roumain, marquant ainsi sa différence par rapport aux mythes cités, c'est justement l'absence de références à la "fécondité", ou "fertilité" - l'accent est ailleurs; un passage comme "...et les hommes ne se multiplieraient plus" est aberrant, la variante (3 tu) étant manifestement corrompue. De ce point de vue, le texte roumain se situe à côté de celui d'Apulée: il s'agit d'une certaine culture des rapports, d'un certain raffinement indispensable, dont le pôle négatif se définit par des termes tels que: "étouffement" et "délaissement" (ou encore, dans certaines versions hittites: "rigor" et "paralysis"[134], et, chez Apulée: grossierté "agreste"; tout cela rendu dans le texte roumain par le biais d'une imagerie concrète. Néanmoins, l'élément érotique reste non seulement présent - il y est sous-jacent - jouant un rôle central et étant figuré par le principe d'attraction entre mère et enfant, vache et veau etc.(et de manière plus abstraite: par le feu et autres images).

Ce que le Christ de la légende roumaine apporte de nouveau au monde y est représenté de la même manière que les institutions d'Isis, dont l'agapé est "probably sexual love conjoined with maternal love"[135] et que dans l'intervention d'Aphrodite dans l'hymne homérique (I,69 s.) qui "jeta le désir" dans la poitrine des animaux, des hommes et des dieux. Mais entre l'Eros charnel, Aphrodite Chtonia, et l'Eros plus élevé, spirituel, Aphrodite Ourania, la distinction n'est pas facile à établir: "sous l'apparence d'une divinité frivole se dissimule l'une des sources les plus profondes de l'expérience religieuse[136]. Tout cela notre légende le résume en une seule image, d'une rigueur inouïe et en même temps d'une suave beauté: cruce de măr dulce (croix de pommier greffé: V.aussi n.13). La particularité du texte roumain, qui gagne notre admiration et confirme le caractère de texte sacré que lui attribue la conception folklorique, réside justement dans le fait qu'il a su se maintenir à ce haut niveau spirituel en évitant le glissement "historique" vers le registre inférieur. Ce qui en explique en même temps la valeur de document.

Mais le problème logique posé par MD reste cependant entier: le scandale de la croix. Pourquoi "le Fils" devait-il disparaître et souffrir? Pourquoi à ce prix? Lui, disposant d'un pouvoir supérieur, dont certaines de nos variantes disent qu'il lui avait été conféré par MD - comme Attis, auquel la Mère des Dieux "donne, avec le bonnet d'étoiles, la puissance céleste"?[137].

En un mot - pourquoi la Quête?

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la nature inexplicable de la disparition du fils dans notre légende roumaine - et, encore une fois, nous regrettons de ne pouvoir présenter ici tous les détails de cet aspect. Rappelons seulement un contexte plus ample: la "descente" d'Inanna demeure elle aussi inexplicable, de même que l'occultation de Télépinou, qu'on a pu qualifier de "simple caprice"; et il semble bien que cela n'est pas uniquement

dû aux lacunes des textes. On peut ranger dans le même ordre de faits incompréhensibles "les lamentations des Gètes après la disparition de Zalmoxis (car on se demande comment ils ont conclu à la mort de Zalmoxis s'ils n'avaient pas trouvé son corps?)"[138]. Nous sommes donc forcés d'admettre qu'il s'agit là d'un paradoxe voulu: la nécessité de la Quête ne saurait être justifiée par aucun motif rationnel; le but étant d'envoyer à la recherche de quelque chose qui n'existe pas sur le plan terrestre - et on ne peut s'empêcher de songer à la Quête dans les contes merveilleux qui débutent, comme on le sait, par la constatation d'un "manque" dont les causes sont toujours des prétextes factices; le héros est tout simplement envoyé "va je ne sais où, apporte je ne sais quoi." Il s'agit de catapulter l'âme humaine sur une orbite supracosmique pour obtenir une "révélation de la doctrine". Ce n'est point la cause de la Quête qui est significative: il importe seulement d'en énoncer la nécessité et de déclencher le processus.

XIX. La clausule. 39 var. Cf. v.t. L'importance de cet épisode culminant exigerait une analyse très détaillée de toutes les variantes. Nous devrons nous limiter ici à quelques remarques essentielles. La recommandation de réciter (savoir, raconter aux autres) le texte de la légende est faite par Jésus (19 var.), par MD (9 var.)[139], par le narrateur (10 var.), par Jean Saint-Jean (1 var.). Cet épisode contient souvent un "titre interne" précisant le genre de notre texte: dans la majorité des cas il est désigné comme "conte" (poveste - de Jésus 9 var., de MD 3 var., ce conte 8 var.). Un peu moins fréquemment: "ces paroles" (de Jésus, de MD, ces 3 ou 2-3 nobles et saintes paroles); "la prière de MD - 1 var.

Celui qui récitera sera pris par la main droite[140] (par Jésus - 16 var., par MD - 5 var., par Marie Madeleine 2 var., par Abraham et Isaac 1 var.), resp. par la main gauche pour celui qui saura le texte et ne le récitera pas

(dans ce cas apparaissant aussi les diables, "l'ange de gauche", l'Archange Michel, les Archanges et Ève). Nous renoncerons ici à l'examen des détails de l'eschatologie;notons seulement que la description de la béatitude n'utilise qu'exceptionnellement le terme de "paradis" (3 var.), les images stéréotypes essentielles étant: les tables aux couverts mis, les flambeaux allumés, les coupes pleines[141], les bonnes paroles. Le matériel comparatif qui nous a été accessible jusqu'à présent semble indiquer qu'il s'agit là d'images caractéristiques de la version roumaine, montrant en même temps certaines différences importantes en ce qui concerne la fonction salvifique du texte. Nous retrouvons une clausule similaire dans les versions: croate[142], italienne, espagnole et allemande[143], mais elles sont beaucoup plus brèves et se réduisent à deux motifs: 1) le nombre de fois qu'il faut réciter, et 2) le résultat obtenu, qui est le salut des âmes - celles du père, de la mère et la sienne propre (croate); aux parents s'ajoutent "tous ses frères" (espagnole); le texte italien mentionne seulement que celui qui récitera "di mala morte no potrà morire...non morirà senza la confessione" et "in ciel mi sara scritta una messa". La version allemande promet "la vie éternelle[144]". Dans le romancéro français cité à la note 90: "gagnera l'indulgence". Comme nous l'avons vu, par ex. dans le cas du mot "paradis", la version roumaine évite de tels termes abstraits, utilisant en échange des symboles. Dans aucune de nos variantes roumaines les effets ne s'étendent à d'autrea personnes.

Une clausule similaire se trouve à la fin de l'apocryphe Visul (Le songe de la Mère du Seigneur), qui, selon Gaster[145], en explique la large diffusion - de même que dans le cas de notre légende, selon S.Fl.Marian.Fr.Tailliez considère, lui aussi, que "cet élément de la promesse et de la menace /est/ pris au Visul..."[147]. Remarquons tout d'abord que le texte de la clausule dans Visul est beaucoup plus bref que celui de notre légende; en même temps,il pré-

sente une différence fondamentale du point de vue de la fonction: il "promet à celui qui montrera ou possédera ce livre l'aide de Dieu et la protection de sa maison dont rien de diabolique ne pourra s'approcher"[148]. La clausule de Visul marque, en effet, sa fonction apotropaïque - ce qui n'est jamais le cas (à l'exception de la var. lma) dans notre légende de la Quête. La différence est donc importante:la clausule de notre légende en définit nettement et exclusivement la fonction salvifique.

L'examen minutieux de l'ensemble du matériel grec a mené Bouvier[149] à la conclusion que "La clausule, bien que très largement attestée aujourd'hui, ne semble pas avoir fait partie de la chanson primitive; elle doit être un des signes de la récupération, par le culte officiel,de la déploration rituelle". Notons toutefois l'absence de la perspective comparatiste dans la remarquable étude de cet auteur. La clausule grecque étant de la même nature que celle des autres versions de la Quête, dont notre légende roumaine, cette conclusion devrait s'appliquer également à toutes ces versions. Limitons-nous ici à la remarque de Hilmar[150] qui affirme catégoriquement, pour l'ensemble des versions européennes, que la formule finale (la clausule) appartient à la forme primitive (ursprüngliche Form). Quant à la version roumaine, il est évident qu'elle présente une vision eschatologique peu canonique, "choquante" même - pour un théologien[151]. Cette clausule tient d'un genre de formule finale très archaïque, par ex. l'invocation finale dans l'hymne homérique cité (vers 490 ss.), dans les textes indiens, akkadiens[152].

+
+ + +
+

La totalité des variantes roumaines examinées présente un ensemble remarquablement unitaire; on peut toutefois y distinguer trois groupes, si l'on veut trois types, selon les critères suivants: a) absence des épisodes XV et XVII; dialogue au pied de la croix, b) épisode XV présent (et, lié à celui-ci, épisode XIV); dialogue avec Jésus descendant du ciel, c) comme le type "a", mais avec épisodes XVII; celui-ci se comporte en intrus et tend à éliminer le dialogue XVIII dans presque la moitié de ces variantes; en même temps ce groupe se caractérise par de nombreuses corruptions ainsi que par une forte tendance à se transformer en prose plate.

Numériquement, les variantes se répartissent presque également entre les trois"types"; le schéma tripartite fondamental n'en est cependant pas affecté.

Les composantes de la légende se distribuent en plusieurs strates: une légende chrétienne apocryphe greffée sur un matériel préchrétien très ancien et varié, mais présentant un grand intérêt pour la compréhension de la cohésion interne du texte - aspect sémantique que nos brefs commentaires ont peut-être fait entr'apercevoir, mais qui apparaîtra plus clairement dans la deuxième partie. Une strate importante est constituée par les éléments de descântec (et on se souvient de l'opinion de Gaster à ce sujet); pour n'en mentionner que quelques-uns: Dealul Garaliilor, Omul mare, la fontaine du Jourdain et la sente d' Abraham, pe cale pe cărare, MD prend par la main droite (dans les incantations c'est le malade qui est pris par la main droite), tables aux couverts mis et flambeaux allumés - que nous retrouvons dans un descântec récemment enregistré (en 1979 chez les Roudari de Prundu, par Luiza Moraru - communication personnelle). Enfin, le texte lui-même de la légende est utilisé comme incantation[153].

A noter l'admirable sens de la mesure avec lequel ces éléments sont dosés - on pourrait dire en quantités homéopatiques, subordonnés qu'ils sont à l'économie générale de l'oeuvre.

La même solidarité avec le fonds folklorique,et le même dosage en ce qui concerne les éléments de conte,

nombreux eux aussi sous forme de stéréotypes spécifiques. Mentionnons seulement la manière dont Jésus, crucifié, s'adresse à MD: "Pasăre măiastră/N'a umblat pe aici/Da' dumneata om pământean?" (16b,19b,2ob,2m - oiseau bleu n'est parvenu jusqu'ici, comment donc toi,être terrestre y est-tu arrivée?).Mais surtout la formule médiane: "...ca cuvântul din poveste/Mult mai înainte este/Dumnezeu la noi soseşte" (comme la parole du conte, et ce n'en est encore que le début, Dieu arrive dans notre maison - cp. infra la fonction magique du conte).D'ailleurs, les"titres internes" (au début ou à la fin) nomment souvent cette légende "poveste" ou "basm" - et, même, parfois le texte débute par "A fost odată" (Il était une fois). Ce n'est pas l'aspect étiologique, comme le pensait Hasdeu, qui est significatif dans l'utilisation du matériel de conte. "Légende ou prière?" se demandait Fr.Tailliez; on peut ajouter: "descântec ou basm?" (L'espace ne nous permet pas de faire référence ici aux colinde, ni à Mioritza). Il ne s'agit point là de termes s'excluant réciproquement. Si l'on tient compte de la fonction magique-apotropaïque et salvifique du conte merveilleux (fonction qui a trop peu attiré l'attention de la recherche théorique), la limite entre ces genres n'est pas aussi nette qu'on le croit généralement: ainsi, dans la var.4t (clausule) MD dit que réciter ce texte équivaut à un "sărindar" (prière pour les morts) - exactement ce qu'on dit des contes[154]. Et, pour montrer l'interconnexion entre l'incantation, le conte et le thème fondamental de notre légende, citons l'exemple de ce texte où Ileana Cosânzeana (nom classique de l'héroïne des contes roumains) va à la recherche (Quête) de son enfant ravi par les strige (descântec); et, dans le même texte apparaît, comme dans notre légende, "Dealul Garaliilor"[155].

Toutes ces strates n'aboutissent pas à un conglomérat d'éléments flottant à la dérive: il y a une fusion organique de composantes nécessaires et bien agencées, y compris les mythes archaïques cités qui, eux aussi, sont

subordonnés et organiquement incorporés au message de la légende. L'élément chrétien n'y est pas non plus un intrus: nous avons plus d'une fois eu l'occasion de constater qu'il diffère essenteillement du texte biblique; il ne s'agit pas là d'un simple processus mécanique de remodelage et superposition (soit du substrat, soit de l'élément chrétien) - l'explication doit en être cherchée dans la nature même de la source apocryphe dans la mesure où elle se relie à son tour au substratum, ce qui a rendu possible cette synthèse, une revitalisation sans solution de continuité à l'aube d'une nouvelle époque historique. Notre légende appartient donc de plein droit au patrimoine culturel populaire[156].

Pour conclure cette première partie notons la nature essentielle de ce message, telle qu'elle apparaît explicitement dans la clausule (et que nous devrons vérifier sur l'ensemble du matériel): salut par la "voie facile", c'est-à-dire aucune ascèse, aucune préparation cathartique, sauf la simple récitation du texte. Hâtons-nous d'ajouter que le terme de "voie facile" ne dénote nullement une technique "au rabais", mineure et naïve, partant inefficace;et il en est de même des termes équivalents: "voie subite",ou "passport to bliss".

Cette promesse (la même dans toutes les versions citées), pour être si fermement formulée implique une vertu particulière du texte. Sur quel fondement repose cette prétention si ambitieuse? Cette promesse se base sur la conception très nette d'une technique salvifique en vue de laquelle cette légende a été créée. Mais cette conception ne peut être décelée qu'à partir de la structure tripartite - les trois personnages rencontrés - que la version roumaine nous a si bien conservée, avec nombre d'éléments archaïques, nécessaires et précieux, qui contribuent à une meilleure compréhension de la signification de ces trois caractères humains.

Notes

1. Cp. Gorovei, Descântecele, pp.173,385; Dans les colinde Marian, Legendele, p.290.
2. Toivonen, Le gros chêne.
3. Citant Mansikka Suom. Tiedeakt... = Conférence et procès verbaux de l'Académie des sciences et lettres de Finlande, 1909.
4. Toivonen, o.c., p.61.
5. Cultes I, p.243.
6. Mani, Purāṇic, p.11, no.7.
7. Gorovei, Descântecele, p.177-178; exemples: pp.277,327, 333, 366, 369; noir: pp.261,321; rouge: pp.262,338; vent: p.416.
8. p.366.
9. Studies, p.1127.
10. Kramer, Mythology of Sumer, pp.122-123.
11. Coomaraswamy, Symplegades, p.483 n.41.
12. Plut. De Is. 15
13. Griffiths, Plutarch's p.322 n.4 et 5. - "Pommier dous" (=greffé): cp. Doncieux, Le Romancéro, p.48.
14. De Is. 21.
15. L'abbattage de l'arbre dans le culte d'Attis signifierait castration; l'opposé serait l'érection du pilier "djed" dans le culte osirien - cf. Merkelbach, Roman, p.81 n.1.
16. Sbornik, III (1890), 3-ème partie, no.4, p.37; selon une autre version, no.5, il s'agit de Vida Bezdetka; cp. aussi Sbornik XIV (1897) p.13 et IV (1891) pp.21-22. - Motif de la construction de l'église dans les versions russes et biélorusses: Bezsonov, Kaleki,nos. 397-400 et passim.
17. Tailliez, la Vierge, p.305, écrit avec un point d'interrogation: "Trois (?) Sainte-Marie", et p.291:"Cette présentation curieuse, obnubilée et comme nimbée d'imprécision, malgré les chiffres". - Dans la version allemande, cf. Hilmar, Maria Wanderung p.47, la Vierge rencontre 3 Marie - ce qui fait même 4 Marie (v.aussi notre note 31).
18. Sărbătorile de toamnă, p.30.
19. Herseni, Forme străvechi, p.206 n.229.
20. Gorovei, Descântecele, p.324.
21. Bonnet,P., Superstitions médicales de la Franche-Comté, in: Mélusine I, col.399, cité par Gorovei o.c. p.189.
22. Orain, De la vie, p.56. - Triades folkloriques françaises, in Charrière, la Femme et l'équidé.
23. Herseni, Forme străvechi, l.c.
24. Miladinovci, Bylgarski, No.36; trad,all. Rosen,Bulgarische, p.157.
25. Strausz, Die Bulgaren, p.349.
26. Tailliez, La Vierge, p.312.
27. Dualité et triplicité sont d'ailleurs des notions connexes - v.Lenormant, Monographie, p.490 s.
28. Graef, Maria, p.184.
29. Ridder, Maria, p.86, citant M.J.Scheeben, Handbuch der kath.Dogmatik, Bd.III, Freiburg i.Br. 1882.
30. Drews, Die Marienmythe, p.120. - Dans notre légende les trois Marie se réunissent à la fontaine du Jourdain (4p). Dans la version grecque le groupe est formé par la Vierge et ses compagnes - cf. Bouvier, Le mirologue, p.184 s.:"les quatre ensemble".
31. Reproduit par Neumann, The Great Mother,pl.165.
32. Herseni, Forme străvechi, p.194.
33. Eliade, Hist. des croyances II, p.125.
34. Eliade, Hist. des croyances I, p.296: de même qu'Aphrodite terrestre, maritime et céleste.- Cp. aussi Apul. Met. X, 31
35. Lenormant, Monographie, p.502 s.
36. ERE, s.v. Deae Matres. - Dans une triade gauloise l'une des saintes femmes tient un rouleau "où se trouve sans doute écrit /.../le sort du nouveau-né" - cf.

Charrière, La forme et l'équidé, p.176, ce qui rappelle Maica Domnului lisant et prélisant.

37. Kluckhohn, Recurrent, p.58.
38. Avalon, La puissance, p.135 s.
39. Avalon, Tantrarāja, p.137.
40. Ibid. p.31.
41. Gottlieb, A Sienese, pp.89-96.
42. Lurker, Symbol, p.110. - Cp. aussi Venantius Fortunatus: "Quem terra, pontus, aethera", cité par Graef, o.c. p.122, où nous retrouvons Marie - fenestra coeli.

42a. Le nombre "9" (autels) suggère aussi le manque: ce n'est que 99 + 1 = 100 qui atteint la plénitude - v. Leisegang, Die Gnosis, p.342. - Chez Platon (Phèdre) le "péché" originel dont résulte la chute est commis au ciel (cf. Vernière, Symboles, p.194).

43. Graef, Maria, p.73.
44. Hasdeu, Cuvênte, p.146.
45. Bouvier, Le mirologue, p.53 (et n.2). - Pour l'histoire du problème v. Gryson, Le ministère.
46. Bouvier. Le mirologue, p.223
47. Ibid. p.186 n.1.
48. "Ce schéma narratif, s'il est étranger à l'Écriture, est cependant très proche de la seconde recension des Actes de Pilate" - o.c., p.223 et 225 n.1-3. - Cp. Selma Lagerlöf: Le suaire de sainte Véronique.

48a. Hymnes hom.II, v.51-89. Plut. De genio 590B mentionne expressément que Timarque, de retour de l'antre de Trophonios où il eut une révélation eschatologique, "nous conta maintes aventures merveilleuses à voir et à entendre". Vernière, Symboles, p.108, souligne que Timarque fut ainsi "plus favorisé que la plupart qui n'avaient droit qu'à des révélations partielles, soit par la vue, soit par l'ouïe", Ibid. remarque sur la prééminence de la voix sur la vision. - Dieu gaulois tricéphale ayant sur son flanc gauche figuré un oeil, le droit semble porter une oreille: Charrière, De Cernunnos,

p.48. - Dans la version lusacienne de notre légende: "nous ne l'avons pas vu, mais nous avons entendu" - cf. Hilmar, Mariä Wanderung, p.47.

49. Cp. le messager envoyé par les Thraces, porteur d'un message pour Zalmoxis: on le laissait tomber sur des lances - Her.IV,94; cp. aussi la mort du roi percé par des lances - Frazer, The Dying God, p.118. - Les trois lances apparaissent aussi dans la version espagnole de notre légende: "ya le dan la tres lanzadas/en su divino costado" - cf. Hilmar, Mariä Wanderung, p.45. Concernant la version scripturaire, Bouvier, o.c.p.203 n.1, remarque que seules les rédactions mi-savantes de la version néo-grecque mentionnent le coup de lance. - Dans Pistis Sophia Jésus explique la signification de la blessure faite par la lance - cf. Leisegang, Die Gnosis p.387.
50. qui "mettait l'accent sur la conservation de l'authenticité" - cf. Datcu-Stroescu, Dicţionarul p.261.
51. Dans un contexte similaire Bouvier, o.c.p.202 n.2, signale "ce curieux développement" et pense au miracle du Saint Graal.
52. Cp. la sueur fertilisante d'Osiris (p.Jumilhac 17,7, cf. Griffiths, Plutarch's, p.40.
53. Cp. Dähnhardt, Natursagen II, p.216; et Lusace, ib. p. 217, v. aussi pp.293-295.
54. v. Reinach, Cultes III, p.20. - Dans la version syrienne de notre légende le forgeron fait 5 clous au lieu de 4, le 5-ème pour transpercer le coeur - cf. de Vries, De Mariaklachten, p.50.
55. Hnatjuk, Zbirnyk, nos.132 et 134; no.132: "mais il ne sentait aucune douleur, car il était Dieu".
56. Plut. De Is.14. - En rapport avec le problème de logique posé par notre texte on lira avec profit Vernière, Symboles, p.314 ss.: la double gamme des propriétés de l'univers, physique, d'une part, et sémantique de l'autre.

57. Ce procédé caractérise aussi les contes merveilleux, mais il a été généralement sacrifié par "la rédaction"; pour un texte de conte ayant conservé intact ce procédé v. une pièce authentique très précieuse in Chelcea, Rudarii, p.170 ss.- Dans notre légende, les répétitions mutatis mutandis produisent un effet de marches harmoniques.
58. Cp. Cartojan, Cărţile II, p.120; cp. aussi Epiphane, in Graef, Maria, p.169.
59. Pour ces manifestations outrées v. Lipphardt, Studien, et Graef, Maria, p.185. - "Se déchirant les joues" apparaît dans un texte liturgique, cf. Bouvier, Le mirologue, p.244.
60. Bouvier, o.c., p.161.
61. A l'exception d'un très petit nombre de variantes altérées par l'influence cléricale et où les passages sont en prose très discordante, par ex.: "folle de douleur..." (1 tr; cp. aussi 4 tr).
62. Dähnhardt, Natursagen II, pp.194, 200, 300.
63. Ibid., p.7.
64. Avalon, La puissance, p.162. - Cp. aussi le gazon p poussant "sous les pieds légers" d'Aphrodite, in Hésiode, La théogonie, v.194-195.
65. Pamfile, Mitologie, p.165.
66. Bezsonov, Kaleki, nr.399.
67. v.200; cp. aussi v.270-272; v. Richardson, The Homeric, pp.219-220 et 328-329; Malten, Altorphische, p.436.
68. Bouvier, o.c., p.175.
69. Ibid., p.174 et n.1.
70. Ibid., p.172. Cp. J. Biels. Mort volontaire, in RHR vol.187.
71. Graef, Maria, p.185 (ma traduction).
72. Muşlea-Bîrlea, Tipologia, pp.158-159.
73. Fochi, Datini, pp.245-249.
74. Cité par Culianu, Démonisation, p.24; la signification en est que ni les richesses ni les armes ne sauveront les hommes. Ces métaux seront anéantis lors de la venue du Messie; les eaux des rivières changeront en feu éternel qui brulera les corps et changera les esprits. - Cf. Knibb, The Ethiopic, ch.52.2-9 et 67.6s.
75. Vernière, Symboles, p.203.
76. Papahagi, Mic dicţionar, p.59 et passim, le souligne avec insistance.
77. Dähnhardt, Natursagen II, p.242 ss.
78. Cărţile II, p.128 n.1.
79. Hilmar, Mariä Wanderung, p.46.
80. de Vries, De Mariaklachten, p.50.
81. Bouvier, o.c.
82. Popp-Şerboianu, Les Tsiganes, pp.41-42.
83. V. les ouvrages cités de Hnatjuk et Dähnhardt.
84. Die ungarischen, p.24.
85. Šetka, Majka, p.328 et du même Hrvatska pučka p.275.
86. Bošković-Stulli, Usmena, p.133.
87. Kumer, Vsebinski, nos.75/1A, 77/4, 143/A, 152/4.
88. Čajkanović, Magični, p.25.
89. Bezsonov, Kaleki, no.383.
90. Tailliez, La Vierge, p.303. - Bouvier, o.c., p.290 mentionne le correspondant français du mirologue cf. Doncieux, Romancéros, p.63 ss., mais la Quête manque. - Decombe, Chansons, p.243:"...il est assez rare maintenant d'entendre un Noël complet ou une complainte de la Passion toute entière. Ces derniers chants étaient généralement fort longs, et il est difficile aujourd'hui d'en recueillir autre chose que des fragments plus ou moins décousus". - En ce qui concerne la conservation de notre légende (et d'autres genres narratifs, d'ailleurs), la Roumanie et la France constituent les deux pôles opposés entre lesquels s'échelonnent les autres versions.
91. Orain, De la vie, p.53.
92. Natursagen II, p.55.
93. Stutley, A Dictionary, s.v.
94. DLRC s.v. Blestema.

95. DLRC: a) douleur, amertume, affliction, regret, désespoir, ennui (=amertume), dépit; b) aversion, dégoût.
96. Insula lui Euthanasios.
97. V. les remarques de Fr.Tailliez, o.c.,pp.293 et 305.
98. Cf. Cartojan, Cărţile II, pp.155-156, Hasdeu, Cuvente, p.287, Gaster, Studies, pp.1017 ss.,Dähnhardt,Natursagen II, pp.230-232.
99. p.35.
100. Richardson, The Homeric, p.154.
101. Dans la version néo-grecque elle est l'une des trois saintes femmes du cortège de la Vierge, cf.Bouvier, o.c. pp.184 s. De même dans la version espagnole,cf. Hilmar, Mariä Wanderung,p.45. V. aussi Marian,Insectele, p.80 cité par Dähnhardt, Natursagen II, p.233 qui mentionne aussi une légende des Cosaques du Térek (p. 201); en Bulgarie Miladinovci,Bylgarskite no.53=trad. all.Rosen,Bulgarische,p.133; dans une complainte russe adaptée de l'ukrainien Bezsonov, Kaleki,p.230. - Hansel Die Maria-Magdalena, discute en détail son identité. Pour les versions catalanes, d'oc et nord-italiennes de la légende de Marie Madeleine v.Doncieux,Romancéro, pp.144-173. Il serait intéressant de comparer la figure de la pénitente roumaine Cálina-Málina, dont Pamfile, Cântece, p.54-59 donne deux variantes.
102. Leisegang, Die Gnosis,pp.353,136. - Hansel, o.c.,p.8: "...wie kaum eine zweite Heilige im sakralen und profanen Lebensraum zu hoher Bedeutung und Wirkung gelangt ist". Le rôle que Marie-Madeleine joue dans notre légende de la Quête ne correspond à aucune des deux parties de sa biographie, telle que la présente Hansel (v.p.19, o.c.).
103. Passage rituel de seuil avec le pied droit d'abord ERE IV, s.v. Door.
104. Bouvier, Le Mirologue, pp.216-222 avec des notes précieuses.
105. Cf. Hilmar, Mariä Wanderung, p.45.

106. Kumer, Vsebinski, no.72/3.
107. Trad. P.Dhorme; v.aussi Speisser, Akkadian,p.107. La version sumérienne, primaire, est lacunaire, mais le comportement violent d'Inanna (=Ištar) y est suggéré: "At the door of the nether world acted evilly/In the palace of the nether world she spoke evilly:/Open the house gate keeper, open the house..." - cf.Kramer, Sumerian. p.54.
108. Le Mirologue, p.222, n.2; "il s'agit d'un motif mythique universel, conservé aussi bien dans la littérature gréco- romaine et judéo-chrétienne que dans certaines superstitions modernes".
109. Moret, Du caractère, p.139 fig.32.
110. Furlani, La religione, p.84-85, Goetze, Hittite,p.126.
111. Dähnhardt, Natursagen II, pp.2-6 et 139; v.aussi Ciobanu,Rumynskija, p.37, Afanassiev, Narodnyja,pp.IX-XIV, Pamfile, Sărb. de toamnă,p.19 n.2. - Le coq: "Christus natus est" = M_0tif B251.1.2.1. - v.EM 2/5 col.1415. Le miracle du poisson déjà chez Hérodote IX, 120.
112. Hnatjuk, Etn. Zbirnyk, no.134.
113. cf. Lenormant, Monographie, p.240 n.5
114. o.c. p.38.
115. Niculiţă-Voronca, Datinile p.422, citée par Pamfile, Pământul, p.17.
116. Kumer, Vsebinski, no.67/1.
117. Niculiţă-Voronca, Datinile, p.348.
118. Pessler, Handbuch II, pp.268-269, avec une carte. On y trouvera aussi le jeu consistant à jeter une pièce de monnaie dans la coque d'un oeuf. Cp. dans le même contexte: la coutume pascale d'interchoquer les oeufs.
119. Lenormant, dans Daremberg-Saglio 3,2 s.v. Lithobolia; v.aussi Nilsson, Griechische, pp.402 ss.

120. Usener, Kleine Schriften, p.438.
121. Usener, l.c.; aussi sous l'aspect du rapprochement entre la lithobolia et les géphyrismes, dont il sera question plus loin - Lenormant, Monographie, p.301, Nilsson, Griechische, p.415.
122. "bäuerliche Sitte" - PW s.v.Balletys; légende populaire de la Grèce moderne: Lenormant, Monographie, p. 396 note. - Géant celtique lançant des pierres contre des femmes: Reinach, Cultes III, p.418; légende de Lestridion (Finistère): Marie Madeleine jette des pierres pour chasser le diable - ib. p.421.
123. Bouvier, Le Mirologue, p.300.
124. Cp. la distanciation de Jésus: "Gynae..." (Jean XIX, 26 s et II,4; v.aussi Graef, Maria, pp.28 ss. - La Mère ne peut comprendre - cf.Simon Métaphraste, v. Graef,Maria, p.185. Elle n'a donc pas sacrifié son Fils pour le rachat de l'humanité - cf. Ridder,Maria, p.39. Pour le matériel roumain v.Tailliez, La Vierge, pp. 315-316.
125. l.c.
126. Speisser, Akkadian, p.107.
127. Güterbock, Hittite, pp.143, 144.
128. Trad. Delaporte, Les Hittites, p.252; v.aussi:Goetz, Hittite, p.126, Dussaud, Les Religions, p.346, Furlani, La religione, pp.83-86. - Decription similaire des effets dans le folklore bulgare, l'objet de la Quête étant la sainte croix: Miladinovci, Bylgarskite, no.37=trad. all. Rosen, Bulgarische, p.143.
129. On en trouve le correspondant dans l'institution par Isis de l'amour sexuel, de la naissance des enfants et de l'amour filial - cf.D.Müller, Isis-Aretalogie 44 ss - ap.Griffiths, Plutarch's,p.73 - Dans l'Ancien Testament (Mal. 3,23): avant le Jugement Dernier l'envoi d'Elie qui reconciliera les fils avec les pères.
130. Cp. "l'absence de forme" chez les Gnostiques - Leisegang, Die Gnosis, pp.226 ss. et 313.

131. Falkenstein, Der sumerische, p.98.
132. Güterbock, Hittite,p.144, citant H.Frankfort.
133. Eliade, Quest, p.51.
134. Güterbock, Hittite, p.148.
135. Griffiths, Plutarch's,p.58,particulièrement n.1.
136. V. intégralement le passage remarquable in Eliade, Histoire I, pp.295-296. Le "lot" d'Aphrodite (Eros): Eros (amour en général); Himéros (désir); terpsis (plaisir); philotès (lien sexuel); meiliché (douceur); parthénious oarus (babils de fillettes); meidèmata (sourires); éxapatas (tromperies séductrices) - cf. Leclerc, Le Mythe, p.18.
137. Vernière, Symboles, p.335.
138. Eliade, De Zalmoxis, p.33.
139. De même dans la version chypriote - cf. Bouvier, Le mirologue, p.294.
140. Cp. la bifurcation pythagoricienne "Y"; orphisme et Platon (Rep.:Er); Jésus et droite-gauche chez les Gnostiques: Leisegang, Die Gnosis, pp.175,362. - Dans les descântece c'est MD qui prend le malade par la main droite - cf. Gaster, Literatura, p.412.
141. Chez Platon (Rep.) les saints que le chanteur Musée voit allongés sur leurs couches et buvant du vin - "image de béatitude vulgaire" - cf. Eliade, De Zalmoxis, p.43.
142. Šetka, Hrvatska, nos.12,14,17.
143. Hilmar, Mariä Wanderung,nos. 282, 189.
144. Hilmar, o.c. no. 153.
145. Literatura, p.368.
146. Legendele, p.107.
147. La Vierge, p.289, qui souligne en même temps que, à la différence du Songe de MD, notre légende ne doit pas être écrite mais répétée le soir et le matin.
148. Gaster, Literatura, l.c. - V. aussi Pamfile, Sărb.de toamnă, pp.33-34, et Cartojan, Cărţile II, p.128. - Pour les versions russe, italienne, portugaise et

provençale v. Hasdeu, Cuvente, pp. 393 ss. - où il s'agit de la fonction salvifique (moins clairement:dans la version russe).

149. Le Mirologue, p.296.
150. Mariä Wanderung, p.46.
151. Tailliez, La Vierge, p.289.
152. Kramer, Mythology, pp.133-135.
153. Remarques de S.Fl.Marian aux var.3ba et 1ma.
154. Bîrlea, Mica enciclopedie,p.309,v.aussi pp.110 et 410.
155. Pamfile, Mitologia, p.165; v.aussi Papadima, Literatura populară, p.411.
156. Contrairement au point de vue adopté par Eretescu, Fiinţele mitologice, p.125, qui a "renoncé à incorporer dans le répertoire des êtres mythologiques roumains, les représentations qui ont pénétré dans la mythologie à la suite du contact avec la religion chrétienne (les Anges, Jésus Christ, Judas, l'Archange Michel, Saint Georges, Maica Domnului etc.), considérant qu'elles n'appartiennent pas à la culture populaire. Même si la strate culturelle traditionnelle a redimensionné le profil des personnages en concordance avec les représentations locales plus anciennes sur lesquelles ils se sont superposés, les déviations des textes bibliques ne sont toutefois pas suffisamment évidentes pour pouvoir les considérer comme assimilés au fonds mythologique du substrat". - On sait que cette assimilation s'est produite et qu'elle constitue l'axe vital du folklore roumain: "L'église chrétienne ne doit point se réjouir de l'affaiblissement de notre vie spirituelle archaïque. Avec l'affaiblissement des croyances et coutumes anciennes disparaissent aussi celles fondées sur les enseignements du Sauveur, et on ne saurait dire qui et comment pourrait faire front à ces dangereux changements" - cf. Pamfile, Sărb. de vară, p.219.

OUVRAGES CITÉS

Abréviations:

ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. J.B.Pritchard (ed.).Princeton 1955.
DLRC	Dicţionarul limbii române contemporane, vol. I-IV. Bucureşti 1955-1957.
EM	Enzyklopädie des Märchens.Berlin-New York,1975.
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics,Hastings,ed.
PW	Pauly-Wyssowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
Sbornik	Sbornik za umotvorenia i kniżnina, Sofia.

AFANASSIEV,A.N.	Narodnyia russkija legendy.Moskva 1859 (=The Hague-Paris, 1970).
AVALON (Sir John Woodroffe)	La Puissance du serpent. Paris s.a.
BEZSONOV,P.	Kaljeki perechožie.Vol.II,Moskva 1893.
BÎRLEA,O.	Mica enciclopedie a poveştilor româneşti Bucureşti 1976.
BOŠKOVIĆ-STULLI,M.	Usmena književnost, in:Povijest hrvatske književnosti,vol.I,Zagreb 1978.
BOUVIER,B.	Le mirologue de la Vierge.Chansons et poèmes grecs sur la passion du Christ. Rome 1976.
ČAJKANOVIĆ,V.	Magični smej, in Srpski Etnografski Zbornik, 31 (1924), pp.25-42.
CARTOJAN,N.	Cărţile populare în literatura românească,vol.I-II. Bucureşti 1974.
CHARRIÈRE,G.	La femme et l'équidé dans la mythologie française,in:Revue de l'Histoire des Religions CLXXXVIII (1975),pp.129-188,
"	De Cernunnos à Gargantua, in: Revue de l'Histoire des Religions CXCI (1977), pp.43-80.
CHELCEA,I.	Rudarii. Contribuţie la o "enigmă" etnografică. Bucureşti 1944.
CIOBANU,St.	Rumynskija legendy o Bogorodice, in: Etnografičeskoje Obozrenie t.3-5 (1911) pp.1-57. Moskva.

COOMARASWAMY,A.K. Symplegades, in:Studies and Essays in the History of Science and Learning,offered in Homage to George Sarton, pp. 465-488. New York 1946.

CULIANU,I. "Démonisation du Cosmos" et dualisme gnostique, In: Revue de l'Histoire des Religions CXCVI (1979),pp.3-40.

DAHNHARDT,O. Natursagen Bd.II zum Neuen Testament. Leipzig-Berlin 1909.

DATCU,I. şi STROESCU,S.C. Dicţionarul folcloriştilor. Bucureşti 1979.

DECOMBE,L. Chansons populaires recueillies dans le département d'Ille-et-Vilaine. Paris 1884

DELAPORTE,L. Les Hittites. Paris 1936.

DELCOR,M. Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions,in: Rev. de l'Histoire des Religions CXC (1976), pp.3-53.

DONCIEUX,G. Le romancéro populaire de la France. Choix de chansons populaires françaises. Paris 1904.

DREWS,A. Die Marienmythe. Jena 1928.

DUSSAUD,R. Les religions des Hittites et des Hourrites,des Phéniciens et des Syriens. Paris 1949.

ELIADE,M. Insula lui Euthanasios. Bucureşti 1943.

" The Quest. History of Meaning in Religion. Chicago-London 1969.

" De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris 1970.

" Zalmoxis, in: History of Religions 11 (1971),pp.257-302.

" Histoire des croyances et des idées religieuses.Vol.I: De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis,Paris 1976; vol.II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Paris 1978.

ERETESCU,C. Fiinţele mitologice în legendele româneşti, in: Rev. de Etnografie şi Folclor t.21 (1976),no.2, pp.123-131.

EVANS-WENTZ,W.Y. The Tibetan Book of the Dead.London-Oxford-New York,1960 (Third Reprint 1978).

FALKENSTEIN,A. Der sumerische und akkadische Mythos von Inannas Gang, in:Festschrift Werner Caskel zum 70. Geburstag.Leiden 1968, pp.96-110.

FOCHI,A. Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea.Chestionarul N.Densuşianu. Bucureşti 1976.

FRAZER,J. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.Part III:The Dying God. London 1923.

FURLANI,G. La religione degli Hittiti,Bologna 1936.

GASTER,M. Literatura populară română. Bucureşti 1883.

" Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology,collected and reprinted by...3 vols.London 1925-1928.

GOETZE,A. Hittite Myths, Epics, and Legends, in: ANET pp.126-128.

GOROVEI,A. Descântecele Românilor.Bucureşti 1931.

GOTTLIEB,C. A Sienese Annunciation and its Fenestra Cancellata, in: Gazette des Beaux-Arts LXXXIII (1974), pp.89-96.

GRAEF,M. Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung. Freiburg-Basel-Wien 1964.

GRÉGOIRE,H. Euripide, t.V, texte établi et traduit par...Paris 1950.

GRIFFITHS,J.G. Plutarch's de Iside et Osiride. Univ. of Wales Press 1970.

GRYSON,R. Le ministère des femmes dans l'église ancienne. Paris 1972.

GÜTERBOCK,H.G. Hittite Mythology, in: Kramer,S.N.(ed.) Mythologies of the Ancient World, New York 1961, pp.139-180.

HANSEL,H. Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellen-Untersuchung. Erster Teil. Greifswald 1937.

HASDEU,B.P. Cărţile poporane ale Românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă (Cuvente din bătrîni, vol.II). Bucureşti 1879.

HERSENI,T. Forme străvechi de cultură poporană românească. Cluj 1977.

HILMAR,E. Mariä Wanderung. Überlieferung und Geschichte eines geistlichen Volksliedes in: Jahrbuch für Volksliederforschung 11 (1966),pp.37-57.

HNATJUK,V. Etnografičnyj Zbirnyk vol.12 (1902), 215 p.

ILIEV,A.T. Balgarskite predania za ispolini, narečeni židove i latini, in: Sbornik III (1890) pp.179-205, et IV (1891), pp. 231-256.

IORGA,N. La création religieuse du Sud-Est Européen, Conférences données en Sorbonne Paris 1929.

KLAUSER,Th. (ed.). Reallexikon für Antike und Christentum, Bd.VIII, Stuttgart 1972.

KNIBB,M.A. The Ethiopic Book of Enoch I-II.Oxford 1978.

KRAMER,S.N. Sumerian Myths and Epic Tales, in: ANET pp.52-57.

" Mythology of Sumer and Akkad, in:Kramer S.N. (ed.), Mythologies of the Ancient World. New York 1961.

KRIZA,I. Die ungarischen religiösen Erzähllieder in: 7. Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden. Freiburg 1976, pp.23-28.

KUMER,Z. Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi (Typenindex slowenischer Erzähllieder). Ljubljana 1974.

LECLERC,C. Le mythe hésiodique entre le silence et les mots, in:Revue de l'Histoire des Religions CXCIV (1978),pp.3-22.

LEISEGANG,H. Die Gnosis. Leipzig 1924.

LENORMANT,F. Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, de ses monuments et de ses souvenirs,t.I. Paris 1864.

LIPPHARDT,W. Studien zu den Marienklagen. Marienklage und germanische Totenklage,in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 58 (1934),pp.390-444

LURKER,M. Symbol, Mythos und Legende in der Kunst Baden-Baden 1974.

MALTEN,L. Altorphische Demetersage,in: Archiv f. Religionswissenschaft,12 (1909),pp. 417-446.

MANI,V. Purāṇic Encyclopaedia. Delhi 1975.

MARIAN,S.Fl. Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile Românilor. Bucureşti 1903.

" Legendele Maicii Domnului.Bucureşti 1904.

MERKELBACH,R. Roman und Mysterium in der Antike.München-Berlin 1962.

MILADINVCI,D. et K. Bylgarski Narodni Pjesni, sobrani ot Bratja Miladinowtzi Dimitrija i Konstantina. Agram 1861.

MORET,A. Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique, Paris 1902.

MUSLEA,I., O.Bîrlea Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P.Hasdeu. Bucureşti 1970.

NEUMANN,E. The Great Mother. Transl. by Ralph Manheim. Princeton 1974.

NICULIŢA-VORONCA,El. Datinile şi credinţele poporului ro - mân,volI-III. Cernăuţi 1903.

NILSSON,M.P. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen. Leipzig 1906.

ORAIN,A. De la vie à la mort (Suite). Folklore de l'Ille-et-Vilaine. Paris 1898.

PAMFILE,T. Cântece de ţară. Bucureşti 1913.

" Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului. Bucureşti 1914.

" Mitologie românească,I. Duşmani şi prieteni ai omului. Bucureşti 1916.

" Pământul după credinţele poporului român. Bucureşti 1924.

PAPADIMA,O. Literatura populară orală. Din istoria şi poetica ei, Bucureşti 1968.

PAPAHAGI,T. Mic dicţionar folcloric. Bucureşti 1979.

PESSLER,W.(ed.). Handbuch der deutschen Volkskunde I-III. Potsdam 1934-1938.

RĂDULESCU-CODIN,C. et D.Mihalache Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele. Culegere din părţile Muscelului. Bucureşti 1909.

REINACH,S. Cultes,mythes et religions I-V. Paris.

RICHARDSON,N.J. The Homeric Hymn to Demeter. Oxford 1974.

RIDDER,C.A. Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie. Göttingen 1965.

ROSEN,G. Bulgarische Volksdichtungen.Leipzig 1879

SÉBILLOT,P. Coutumes populaires de la Haute-Bretagne. Paris 1886.

SETKA,J. Majka božja u hrvatskim narodnim pjesmama, in: Kačić 2 (1969), Split.

" Hrvatska pučka religiozna poezija, in: Kačić 3 (1970), Split.

SPEISSER,E.A. Akkadian Myths and Epics, in: ANET pp. 106-109.

STRAUSZ,A. Die Bulgaren. Ethnographische Studien. Leipzig 1898.

STUTLEY,N.&J. A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. - A.D. 1500. London 1977.

TAILLIEZ,F. La Vierge dans la littérature populaire roumaine. Extrait du Tome II de MARIA, Etudes sur la Sainte Vierge, publiée sous la direction d'Hubert du Manoir, S.J.,professeur à l'Institut Catholique de Paris. Paris 1952.

TOCILESCU,Gr.G. Materialuri folcloristice culese şi publicate...vol.I poesia poporană,partea II. Bucureşti 1900.

TOIVONEN,Y.H. Le gros Chêne des chants populaires finnois,in:Journal de la Société Finno-ougrienne,LIII,Helsinki 1947,pp.37-77.

USENER,H. Kleine Schriften,vierter Band. Arbeiten zur Religionsgeschichte.Leipzig-Berlin 1913.

VERNIÈRE,Y. Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque.Essai d'interprétation philosophique des Moralia. Paris 1977.

VRIES,K,C.J.,de De Mariaklachten. Zwolle 1964.

WOODROFFE,Sir John (Avalon) Tantrāja Tantra and Kāma-Kalā-Vilāsa. Madras 1971

****

L'ARMORIAL WIJNBERGEN ET L'HÉRALDIQUE DYNASTIQUE VALAQUE

par Dan CERNOVODEANU

Parmi les très nombreux écus inclus dans l'Armorial Wijnbergen - le plus ancien rôle d'armes français original, actuellement connu, datant du XII-e siècle - se trouvent aussi ceux, en double image, du "Roi de Blaquie".[1] Cette présence inattendue a suscité chez nous le plus vif intérêt autant pour l'étude des premières manifestations d'ordre héraldique chez les Roumains du Moyen Âge, que pour l'histoire des Valaques nord-danubiens au XIIIe siècle, c'est-à-dire à une période insuffisamment connue de leur existence. Ce sera donc à l'aide de l'art du blason qu'on essayera ici d'établir certains faits historiques et qu'on tentera d'émettre ou de vérifier certaines hypothèses concernant les événements ayant précédé la fondation de la principauté de Valachie au début du XIVe siècle.

Tirant son nom d'un de ses propriétaires, et aujourd'hui en possession de l'Association Royale Néerlandaise de Généalogie et d'Héraldique de La Haye, l'Armorial Wijnbergen est composé de deux parties bien distinctes: la première (dont la création, selon les spécialistes, se place

entre 1265 et 1270) constitue un rôle des vassaux de l'Ile de France du temps du roi Saint Louis, tandis que la seconde (datant de la période 1270-1285), représente une collection d'armes des seigneurs des Marches de la France du Nord, des Pays Bas et de l'Allemagne sous Philippe III le Hardi, avec, en appendice, une série d'écus des rois chrétiens et païens de l'époque.[2] C'est justement à la fin de cette dernière partie, au chapitre intitulé "Ce sont tous roys", qu'on signale les armes du "Roi de Blaquie" dont on a fait mention plus haut.[3] Selon un usage fréquent dans les rôles anglais contemporains (usage repris par la suite par maints armoriaux continentaux depuis le XIVe jusqu'au XVIe siècle), les auteurs anonymes de l'Armorial Wijnbergen ont figuré les armes des souverains de l'époque, dont quelques uns païens, en attribuant bien des fois, à ces derniers surtout, des armoiries imaginaires.[4] Ce ne sera pourtant pas le cas des deux écus du "Roi de Valachie" car, d'une part, il s'agit d'un monarque chrétien et de l'autre, les pièces et les meubles de ces écus coïncideront, dans une large mesure, avec ceux que l'on retrouvera dans les armes dynastiques des princes de Valachie dès le XIVe siècle.[5]

Le problème soulevé dès le début par les recherches que nous avons entreprises, a été celui des possesseurs des armes souveraines valaques qui se trouvent dans l'appendice de l'Armorial Wijnbergen. A l'époque de la rédaction, entre 1270-1285, de cette partie finale du dit armorial, dans l'espace balkanique se trouvaient les Blaques sud-danubiens, englobés dans l'Empire vlacho-bulgare bien connu des Asen, et les Blaques nord-danubiens, ayant appartenu à cet empire mais séparés depuis et non encore unifiés dans un état national. Ils étaient toutefois constitués en plusieures formations politiques que mentionne le diplôme de 1247 octroyé aux chevaliers de Saint Jean par Bela IV, roi de Hongrie.[6]

Les chroniqueurs français de la IVe Croisade, tels que Geoffroi de Villehardouin, Henri de Valenciennes et Robert de Clari, désignent par "le roi de Blaquie" (quelquefois aussi "roi de Blaquie et de Bougrie") l'empereur Kalojean, l'illustre souverain de la dynastie des Asen.[7] D'autre part, dans la relation de son voyage chez les Tartares en 1253, le missionnaire franciscain Guillaume de Rubrouck considère la Valachie comme un territoire des Asen, mais il précise qu'il est situé au nord du Danube, distinct de celui de la Bulgarie, placée au sud de ce fleuve.[8] Vu que l'Armorial Wijnbergen renferme deux représentations héraldiques du "Roi de Blaquie", nous sommes tentés d'attribuer le premier écu à un des tout derniers empereurs de la dynastie des Asen, éventuellement à Jean Asen III (1279-1280) et le second écu au voïvode Lytuon, chef du plus important Etat valaque nord-danubien, situé sur la rive droite de la rivière Olt. En ce qui nous concerne, les raisons de cette attribution sont fondées autant sur la place occupée dans l'armorial par les deux écus valaques, que surtout sur la différence existant entre les meubles de leurs champs. Evidemment, nous avons, sans doute, tenu compte aussi de ce que pouvait représenter, dans la conscience des contemporains occidentaux, la notion de "Roi de Blaquie", avec toutes les implications afférentes.

En effet, de tous les Etats habités au XIIIe siècle par les Blaques sur les deux rives du Danube, l'Empire vlacho-bulgare des Asen était, de loin, le plus puissant, donc le plus notoire. Ainsi, il nous semble tout à fait normal que l'écu aux armes du chef de cet Etat soit placé bien avant celui aux armes attribuées par nous au voïvode valaque nord-danubien précité (le premier écu du "Roi de Blaquie" se trouve sur le Fo.35 verso, au no.1289, le second, sur le Fo.36 recto, au no.1307). Mais ce qui compte davantage c'

est surtout la différence d'aspect entre ces deux armoiries. Par conséquent, si le burelé de 10 pièces, d'or et de gueules, (v.fig.I) est identique pour les deux écus valaques, celui que nous croyons avoir appartenu à l'empire des Asen est chargé en plus, brochant sur le burelé, de deux pattes de lion, de sable, posées en sautoir (v.fig.II), meuble qui suggère et doit nous rappeler l'animal tout entier figurant dans les armoiries bulgares du Moyen Age (illustrées dans les armoriaux sud-slaves), en espèce l'assez notoire lion asénide.[9)]

Evidemment, le burelé d'or et de gueules trahit nettement une influence hongroise, les deux Etats valaques étant limitrophes du royaume des Arpadiens, dynastie qui portait un fascé de huit pièces, d'argent et de gueules.[10)] (fig.III) Dans le cas des armoiries attribuées par nous à l'Empire des Asen, les pièces honorables de l'écu ont reçu une augmentation par l'inclusion des deux pattes de lion; ceci marque tout à la fois une différenciation entre les armes des deux états habités par les "Blaques" et rappelle l'animal héraldique, symbole de la dynastie d'origine valaque [11)] qui avait réunis sous son autorité, en 1186, les territoires ayant appartenu au premier Empire bulgare, détruit par les Byzantins en 1018. Quant aux burèles, d'inspiration assurément hongroise, si elles avaient pu être facultatives pour les Asen (qui, malgré leur rivalité avec les Arpadiens, n'ont jamais été soumis par ceux-ci), en échange, elles auraient pu constituer un octroi exprès à un des dynastes valaques nord-danubiens du XIIIe siècle - tel Lytuon - dynastes qui commençaient, à l'époque, à subir assez puissamment l'autorité des rois magyars. Toutefois, il n'est pas certain que cette autorité se soit manifestée aussi dans le domaine héraldique, car si au lieu des fasces il y a des burèles (pièces moins honorables en vérité que les premières), en

échange ces burèles sont d'or et non pas d'argent (donc sans identité de métal avec les armoiries arpadiennes). L'influence exercée par les symboles héraldiques du royaume hongrois sur les armes des deux Etats valaques nous apparaît ainsi comme le résultat d'une simple imitation de certains éléments utilisés alors par le monarque voisin, imitation qui est, évidemment, loin d'indiquer un octroi spécial et exprès de la part des souverains magyars en question. Cette constatation nous mène implicitement à la conclusion que les armoiries que nous supposons avoir appartenu au voïvode Lytuon (et donc au pays des Blaques nord-danubiens) constituent des armes de libre adoption, plutôt que l'effet d'une concession royale hongroise.[12)] On peut tout au plus présumer que l'identité des burèles d'or et de gueules dans les deux écus de Blaquie est dûe au fait que l'autorité de l'Empire des Asen s'était effectivement étendue, à certaines périodes, aussi au nord du Danube, concernant également des territoires qui, plus tard, feront partie de la principauté de Valachie fondée vers 1324.[13)]

Analysant le problème posé par la présence dans l'appendice de l'Armorial Wijnbergen des secondes armes du "Roi de Blaquie", nous essayerons de démontrer que la mention des symboles héraldiques du seigneur d'un pays (que nous avons présumé être celui de Lytuon, voïvode d'une partie des Valaques du nord), parmi les armoiries des autres souverains de l'époque, n'a rien d'insolite, vu que l'Etat valaque en question avait acquis vers le milieu du XIIIe siècle une certaine puissance et une certaine notoriété, qui auraient pu amplement justifier sa présence au chapitre "Ce sont tous roys", dédié par son auteur anonyme aux monarques du temps. En effet, les sources historiques contemporaines - comme par exemple le récit du moine Rogerius,[14)] ou la chronique du persan Fazel Ullah Raschid-el-Din [15)] - révèlent que la

terrible invasion des Tartares de 1241 qui a ravagé tant de pays et vaincu tant de peuples, s'était arrêtée dans les régions nord-danubiennes aux rives de l'Olt. Satisfaits probablement d'avoir conquis et pillé de vastes régions de l'Europe de l'Est et du Centre, surtout après la défaite des armées du roi de Hongrie Bela IV, régions parmi lesquelles se trouvaient aussi les territoires de la Moldavie, de la Transylvanie et de l'est de la Valachie, les Tartares avaient décidé de limiter leur domination européenne. Cette décision fut prise également à cause du décès du khan Ogodaï qui avait provoqué le départ en Asie de Batou-Khan et la retraite, au début de 1242, d'une partie des forces armées des envahisseurs. Les territoires roumains situés à l'Est des Carpathes, plus précisément la Moldavie et une grande partie de la Valachie jusqu'à l'Olt, sont restés, tout comme d'autres régions de l'Est de l'Europe, sous la soumission des Tartares auxquels les différents chefs des petits Etats féodaux roumains se trouvant dans ces zones, devaient payer des tributs en bétail et en céréales et leur accorder également une assistance militaire dans les éventuelles expéditions effectuées par les dominateurs dans les pays voisins. La raison de l'arrêt des Tartares aux rives de l'Olt est peut-être dûe à un pur hasard, mais nous pensons qu'il se pourrait aussi que la défaite infligée aux armées d'invasion par "le roi du pays des Blaques", à un des passages montagneux /des Carpathes/, ait joué un certain rôle dans cette décision. Il s'agit de l'événement consigné en ce sens par Philippe Mousket dans sa Chronique en vers, bien connue, qui date de ce même siècle.[16] Cela veut dire qu'à l'époque en question, il existait dans ces parages un Etat valaque assez puissant pour rassembler une armée qui, aidée également par le relief montagneux de la région et la connaissance parfaite des lieux, put vaincre la formation militaire tartare qui voulait envahir son territoire. Nous estimons

tout comme maints historiens roumains, que ce chef du pays des Blaques cité par Mousket, n'est autre que le voïvode Lytuon dont on a fait mention plus haut et dont les possessions étaient situées sur la rive droite de l'Olt, région que les Tartares avaient renoncé à occuper. Sauvé de la pesante domination des envahisseurs, l'Etat valaque de Lytuon - d'ailleurs le plus étendu en superficie - a pu se développer tout le reste du XIIIe siècle beaucoup plus rapidement et d'une manière plus florissante que les autres formations politiques roumaines des zones avoisinantes, qui étaient soit inféodées davantage au roi de Hongrie, soit conquises par les Tartares et soumises à leur autorité. Ainsi de tous les petits pays valaques se trouvant sur le territoire inclus entre l'arc des Carpathes et le Danube, celui de loin le plus puissant, qui avait acquis une certaine notoriété aussi en Europe occidentale pour qu'on fasse mention de ses symboles héraldiques dans un rôle d'armes français, n'a pu être que l'Etat du voïvode Lytuon dont nous présumons que les armoiries avaient été figurées dans l'écu no.1307 de l'Armorial Wijnbergen.

Continuant notre analyse, il faut encore signaler que ce voïvode, mentionné comme on l'a vu dans le diplôme de 1247 octroyé par Bela IV aux chevaliers de Saint Jean comme jouissant d'une certaine autonomie vis-à-vis de la Couronne magyare, est probablement le même (sinon son fils homonyme) que le Lytuon, tué entre 1273-1277 dans la lutte qu'il engagea contre le royaume de Hongrie, en voulant obtenir l'indépendance complète de son pays. Il est plus que probable que ses successeurs au trône du voïvodat valaque, à savoir son frère Barbat et les descendants de celui-ci, Tichomir et Basarab Ier,[17] conservèrent, durant les dernières décennies du XIIIe siècle jusqu'au début du siècle suivant, l'écu burelé d'or et de gueules de leur illustre prédécesseur. Nous nous permettons de faire cette affirmation parce que des

vestiges héraldiques incontestables datant du XIVe siècle et appartenant, cette fois-ci, aux princes souverains de Valachie (territoire unifiant autour de l'ancien voïvodat de Lytuon l'ensemble des autres petites formations politiques roumaines de la zone incluse entre les Carpathes et le Danube,[18] pays érigé en principauté indépendante par ce même Basarab Ier vers 1324) ont conservé les armoiries de cette dynastie, dans lesquelles on retrouvera des éléments attribués déjà dans l'Armorial Wijnbergen au "Roi de Blaquie". Il s'agit en effet, d'une part, d'une fresque se trouvant dans l'église princière de Curtea de Argeş érigée au début du XIVe siècle et de l'autre, des émissions monétaires des premiers Basarab, débutant par celles de Vladislav Ier (1364-1377). La fresque représente un des membres de la famille régnante de Valachie (peut-être même Basarab Ier) en armure, portant un écu parti au 1[o] fascé de 4 pièces, d'or et de gueules, au 2[o] d'azur plein[19]. Quant aux émissions monétaires, elles portent gravées sur leurs avers des armoiries semblables: écu parti, au 1[o] fascé de 4 (quelquefois de 6 et même de 8) pièces, au 2[o] plein (v.fig.1), ou souvent, à un croissant contourné (v. fig.2). Evidemment les indications conventionnelles des émaux héraldiques n'existant pas encore à cette époque, on devra faire appel aux vestiges colorés cités plus haut ainsi qu'à d'autres, pour reconstituer l'aspect chromatique des armoiries dynastiques monétaires des Basarab: écu parti, au 1[o] fascé (de 4 jusqu'à 8 pièces) d'or et de gueules, au 2[o] d'azur plein (ou d'azur à un croissant contourné d'argent).[20] Par conséquent, le burelé d'or et de gueules des voïvodes de la postérité de Lytuon a été conservé, du point de vue des émaux, par leurs descendants devenus au début du XIVe siècle princes souverains de Valachie, transformant toutefois les burèles en fasces et augmentant leurs armes d'un champ d'azur plein (ou chargé quelquefois d'un croissant contourné d'argent). Il est également intéressant de signaler le fait que sur l'une des toutes premières émissions monétaires de Vladislav Ier on trouvera aussi l'image de la bannière dynastique des Basarab, dont la flamme rectangulaire présente un champ fascé de 4 pièces (d'or et de gueules). Cette bannière fut l'ancêtre lointain du drapeau tricolore, bleu, jaune et rouge de la Roumanie moderne.[21]

Au terme de cette analyse, avant de tirer une conclusion, il faut encore faire mention de trois vestiges héraldiques des princes de Valachie. D'abord il s'agit des boutons armoriés trouvés dans la tombe considérée être celle de Radu Ier Basarab (1377-1383) (sinon celle de son frère aîné Vladislav Ier), ornant la tunique du prince enseveli, boutons en or et émail, gravés à l'écu dynastique valaque, parti, au 1[o] fascé de 8 pièces, d'or et de sinople, au 2[o] d'or plein, signifiant un nouveau changement d'émaux dans ces armoiries princières. Cette circonstance rend plus évidente encore la libre adoption de ces armes par ses possesseurs, étant donc bien loin de constituer - comme on l'avait affirmé -[22] une concession hongroise royale octroyée aux Basarab au XIVe siècle.[23]

Ensuite il sera question du lion héraldique des Asen qui, semble-t-il, a continué à être porté par les Basarab après l'extinction de cette dynastie et la disparition de l'empire vlacho-bulgare sur lequel elle avait regné. En effet, le sceau personnel de l'arrière-petit-fils de Basarab Ier, le prince Mircea l'Ancien (1386-1418), sceau apposé près du grand sceau (à l'aigle) de la principauté valaque sur le traité d'alliance conclu en 1411 avec le roi Vladislav de Pologne, porte un écu chargé d'un lion (v.fig.3).[24] Ceci signifie d'abord la différenciation que le prince valaque faisait entre les armes du pays et celles de sa dynastie, ensuite, que le même souverain utilisait parallèlement deux

armoiries dynastiques: celles à l'écu parti et demi-fascé se trouvant sur les émissions monétaires qu'on a analysé précédemment et celles au lion, par l'emploi duquel il voulait, peut-être, reprendre la tradition de cet animal héraldique, symbole des Asen disparus, lointains suzerains du voïvodat de l'Olténie de ses ancêtres, avant le règne de Lytuon[25]. Ce fait explique d'ailleurs la raison pour laquelle les armoriaux allemands de l'époque et ultérieurs, présentent le lion comme armoiries de la principauté de Valachie (comme par ex. le fameux Concilienbuch de Constance, oeuvre d'Ulrich von Richental, datant justement du début du XIVe siècle [26] (v. fig.4).

Enfin, le troisième et dernier vestige héraldique dont on fera mention sera celui qui se trouve dans un armorial anglais anonyme, composé pendant le règne du roi Henri VI (1421-1471). En effet, ce rôle d'armes renferme aussi un écu du "Roy de Blaqui[e]" très ressemblant à celui de l'Armorial Wijnbergen, c'est-à-dire toujours les deux pattes de lion de sable, posées en sautoir et brochant sur un burelé d'or et de gueules, à la seule différence que celui-ci sera de 12 au lieu de 10 pièces [27](v.fig.5). Cette présence des armes d'un "roi de Valachie" dans un armorial datant du milieu du XVe siècle, époque à laquelle l'empire des Asen était devenu depuis longtemps uniquement un souvenir, nous indique que, cette fois, ces armes se rapportent aux souverains des Valaques nord-danubiens qui,d'un côté,continuaient d'exister en tant que princes régnants et de l'autre, avaient adopté le lion asénide en souvenir de la défunte dynastie dont leurs ancêtres avaient été jadis dépendants.[28]

Même si les armes du "roy de Blaqui[e]" de l'armorial anglais en question proviennent des armoriaux antérieurs - soit anglais, soit continentaux (et il serait très intéressant pour nous de suivre et d'établir la filiation de ces armoriaux dans lesquels on retrouve l'écu royal valaque en

partant de l'armorial Wijnbergen et en arrivant jusqu'à celui anglais de l'époque d'Henri VI), toutefois la présence dans un rôle d'armes du milieu du XVe siècle des armoiries valaques parmi les symboles héraldiques des souverains contemporains, nous indique que l'auteur semble avoir été au courant non seulement du fait que la Valachie nord-danubienne uniquement, continuait en ce temps-là de constituer un Etat indépendant, mais aussi que ses princes régnants avaient,après la disparition des Asen, repris le lion de ces monarques (symbolisé par les pattes croisées de cet animal)comme leures propres armes dynastiques.

En conclusion, la composition de ces dernières armoiries du "Roy de Blaqui[e]" illustre d'une manière saisissante la double influence exercée,autant par les empereurs asénides que par les rois de Hongrie, sur les dynastes roumains qui ont lutté et finalement réussi à fonder et ensuite à rendre indépendante la principauté de Valachie au début du XIVe siècle.[29] En ce sens, nous précisons notre intention de poursuivre nos recherches sur tous les armoriaux occidentaux du XIIIe au XVe siècle, pour avoir une confirmation (peut-être plus évidente encore) des hypothèses que nous avons avancées au sujet non seulement des origines de l'héraldique dynastique de la Valachie, mais aussi de l'histoire des débuts de la fondation de cette principauté elle-même.[30]

N o t e s

1) Présence signalée à notre attention grâce à la bienveillance de M.Sven Tito Aachen, Président de la réputée "Societas Heraldica Scandinavica", dans une lettre qu'il nous a fait l'honneur de nous envoyer à Bucarest au mois de mars 1978; nous lui exprimons encore une fois toute notre gratitude.

2) v.Paul Adam-Even et Léon Jéquier, Un armorial français du XIIe siècle: L'Armorial Wijnbergen, Lausanne, s.d.(Tiré-à-part des "Archives Héraldiques Suisses", 1951-1954),p.7-9; v.aussi L.Jéquier, Tables héraldiques de dix-neuf armoriaux du Moyen Age, dans "Cahiers d'héraldique du C.N.R.S."I,1973, p.XXXIV-XLII et 1-147.

3) v. Adam-Even et Jéquier, op.cit., p.74-76 (dans le manuscrit original de l'Armorial Wijnbergen, Fo.35, Fo.35 v. ainsi que Fo.36, contenant au total 56 écus de rois, du no. 1257 à 1312; l'écu du "Roi de Blaquie" se trouve au no.1289 et celui du "Roi de Blâqe" au no.1307).

4) ibidem, p.74, note 1.

5) v. Dan Cernovodeanu, Ştiinţa şi arta heraldică în România, Bucureşti,1977, p.63-65 et 243, pl.XVIII,fig.1-4 et p.245, pl.XIX, fig.1-4; v.aussi Octavian Iliescu, Emisiuni monetare ale Ţării Româneşti din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, dans "Studii şi cercetări numismatice", II,1958 p.303-344, ainsi que du même auteur, Din trecutul unei steme. O acvilă neobişnuită, dans "Magazin istoric",V,1971,no. 3 (48),p.27-32; enfin, George Buzdugan, Octavian Luchian et Constantin Oprescu, Monede şi bancnote româneşti, Bucureşti 1977, p.8-10.

6) v. le texte intégral du diplôme du 2 juin 1247 (version originale en latin et traduction en roumain) dans Documenta Romaniae Historica,B. Ţara Românească, tome Ier (1247-1500), Bucureşti, 1966, p.3-11.

7) v. Geoffroi de Villehardouin, La conquête de Constantinople, ed.N.de Wailly, Paris, 1882, p.354,374,412,461; Henri de Valenciennes, Histoire de l'Empereur Henri, ed.eadem, p.505; Robert de Clari, La conquête de Constantinople, ed. Ph.Lauer, Paris, 1924, p.63-65; v. de même Charles du Fresne (Du Cange), Histoire de l'Empire de Constantinople sous les Empereurs françois, Paris, 1657, p.81, qui, dans une glose à la chronique de Villehardouin, appelle Kalojean "Roi de Blakie et de Bougrie". Le titre souverain et les possessions de l'empereur Kalojean ont été amplement étudiés par Dimitrie Onciul autant dans Radu Negru şi originile Principatului Ţării Româneşti (Bucureşti 1891-1892),que dans Originile Principatului Ţării Româneşti (Bucureşti, 1899), ces deux études se trouvant réunies dans Scrieri istorice, tome I,ed.A.Sacerdoţeanu, Bucureşti, 1968;v.p.402-404 et respectivement, p.603-605; v. aussi Robert Lee Wolff, The "Second Bulgarian Empire", Its origin and history to 1204 dans "Speculum, A Journal of Mediaeval Studies,XXIV,1949,nr. 2, p.192-198.

8) v.Aurelian Sacerdoţeanu, Guillaume de Rubrouck et les Roumains au milieu du XIIIe siècle, Paris,1930,p.90-101.

9) Les anciennes armoiries bulgares ont été analysées dans toute une série d'ouvrages et d'articles érudits, par le distingué héraldiste bulgare Hristo Dermendjiev qui a étudié maints armoriaux sud-slaves (comme par ex. celui du pseudo - Rupcić, composé entre 1580-1590, avec ses multiples copies réalisées de 1595 à 1636, celui de Paul Ritter Vitezović,publié à Vienne en 1701, traduit en serbe en 1741 par Hristofor Jefarović,etc.) dans lesquels le lion asénide est partout présent.

10) v. l'émission monétaire de 1205 du roi André II de Hongrie (1205-1235) sur laquelle se trouve un écu chargé de fasces dynastiques des Arpadiens (dr. Réthy László, Corpus Nummorum Hungariae,I,Budapest,1899,tab.1 et 2; v. aussi Román Balint,A Magyar czimer történetéhez, dans "Turul",XXXVI (1918-1921), Budapest,1921,p.3-11, cf. à Szabolcs de Vajay, Das "Archiregnum Hungaricum" und seine Wappensymbolik in der Ideenwelt des Mittelalters, dans "Überlieferung und Auftrag Festschrift für Michael de Ferdinandy", Wiesbaden,1973, p. 648 et 649, fig.2. Dans l'Armorial Wijnbergen, les armes du royaume de Hongrie sont représentées par trois écus:no.594 (Fo.18): fascé (8) d'argent et de gueules (armes du roi Ladislas IV, 1272-1290), no.1267 (Fo.35): fascé (8) d'argent et de sable à l'escarboucle fleuronnée d'or brochant (armes que M.Sz. de Vajay, présume avoir appartenu à Charles Martel d'Anjou-Sicile, prétendant au trône de Hongrie entre 1290-1295, père de Charles-Robert, futur roi de Hongrie en 1308, supposition à laquelle nous nous rallions entièrement), enfin no.1305 (Fo.35 v.): fascé (8) d'argent et de gueules (armes probablement du roi Etienne V, 1270-1272) (v. Adam-Even et Jéquier, op.cit.,p.47,74 et 76). Les deux rois arpadiens possèdent les mêmes armes dynastiques, tandis que le prétendant étranger porte un fascé d'émaux différents sur lequel broche une escarboucle fleuronnée qui rappelle les fleurs de lys angevines.

11) v. Nicétas Choniatès, Historia, dans "Corpus scriptorum historiae byzantinae", ed.Im.Bekker, Bonn,1835,p.482 et les suivantes; analysant l'oeuvre de ce chroniqueur byzantin et se ralliant à ses affirmations concernant l'origine valaque des Asen, v.C.R. von Höfler, Die Walachen als Begründer des zweiten bulgarischen Reiches der Asaniden, 1186-1257 (Abhandlungen aus dem Gebiete der slawischen Geschichte,I), dans "Sitzungsberichte der K.Wiener Akademie der Wissenschaften Hist. philol. Klasse", XCV (1879), Wien, 1880, p.229-245, ainsi que D.Onciul, op.cit., p.400-402 et 599-602; v. ensuite G.Murnu, Din Nichita Acominatos Honiatul. Traducerea părţilor privitoare la istoria Asanizilor, dans "Analele Academiei Române", Mem.Secţ.ist., s.II,t.XXVIII(1905 1906), Bucureşti,1906,p.357-467; C.C.Giurescu, Despre Vlahia Asaneştilor, dans "Lucrările Institutului de Geografie al Universităţii din Cluj",IV (1928-1929), Cluj,1931,p.109-124;Nicolae Bănescu, Un problème d'histoire médiévale. Création et caractère du second Empire bulgare, Bucarest,1943; Gh. Brătianu, Intemeierea statelor româneşti, Bucureşti,1945,p.51-82; R.Lee Wolff, op.cit.,p.183; P.Ş. Năsturel, Vlacho-balcanica (surtout le second chapitre, Les Valaques Balkaniques aux Xe-XIIIe siècles), dans "Byzantinisch Neugriechische Jahrbücher", XXII,1978, p.223,226 et 233.

12) v. Dan Cernovodeanu, op.cit.,p.65;nous devons toutefois revenir sur une supposition que nous avons avancée en 1977 dans notre ouvrage précité, en présumant que les ancêtres des Basarab (en espèce Lytuon et ses successeurs) ont porté des armoiries fascées d'argent et de gueules, car nous

ignorions à l'époque l'existence des écus du "Roi de Blaquie" contenus dans l'Armorial Wijnbergen, écus qui nous ont montré, sans contestation possible, que le fascé a été d'or et de gueules. Cet aspect chromatique rend plus plausible l'hypothèse que les armoiries dynastiques valaques proviennent d'une libre adoption et n'ont été octroyées d'une manière expresse par les rois de Hongrie ni à Lytuon, ni à ses ascendants ou descendants. Dans une étude en manuscrit sur l'origine des armoiries de la Valachie, notre confrère, M.Jean-Nicolas Mănescu avait supposé que les premiers Basarab portaient un écu parti, au 1er fascé d'or et gueules, en s'appuyant sur l'aspect des fasces qui chargent l'écu attribué au "Roi de Blaquie" dans un armorial anonyme anglais du XVe siècle (dont on parlera plus loin), (v. Dan Cernovodeanu, op.cit., p.65, note 83).

13) C.R. von Höfler, op.cit., p.229-245, ainsi que D. Onciul, op.cit., p.405-418 et 603-606, s'appuyant autant sur certains passages de la relation du voyage fait chez les Tartares en 1253 par le franciscain G.de Rubrouck (v.E.de Hurmuzaki, Documente privitoare la Istoria Românilor (publ. de N.Densuşianu),I, Bucureşti,1887,p.265 et 273), que sur des données tirées d'une histoire de la Bulgarie, rédigée en 1762 d'après des sources plus anciennes par Païsje, prohigoumène du monastère athonite de Chilandar (v. Carstvennikŭ istorija bolgarakaja..., Buda,1844,p.43-45) et encore sur d'autres sources, soutiennent la thèse que l'Empire des Asen fut un empire double, comprenant aussi les Valaques nord-danubiens (v. en ce sens, aussi A.Sacerdoţeanu, op.cit.,p.90-101,Louis Tăutu, Le conflit entre Iohanitza Asen et Emeric roi de Hongrie (1202-1204). Contributions à l'étude du second empire valaque-bulgare, dans "Mélanges Eugène Tisserand",vol.III, Orient chrétien, 2e partie, p.367-393 (Studi e testi, vol. 233, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana,1964) ainsi que Ştefan Ştefănescu, Relaţiile româno-bulgare în sec. al IX-XIV şi formarea statului român,dans "Romanoslavica", IX,1966,p.531-542, Borislav Primov, Crearea celui de al doilea ţarat bulgar şi participarea Vlahilor, în"Relaţii româno-bulgare de-a lungul veacurilor (sec.XII-XIX). Studii", I,Bucureşti,1971,p.9-56 et P.Ş.Năsturel, op.cit.,p.221-248. En outre, Mgr. Tăutu signale qu'après 1231, pendant le règne de Jean Asen II (1218-1241), comme suite de la perte des possessions valaques situées au nord du Danube, l'empire asénide cesse de s'appeler "Bulgarorum et Blachorum", étant connu dorénavant seulement sous la dénomination d'empire (ou royaume) des Bulgares (v.L.Tăutu, op.cit.,p.392-393). En cette occurence, les dynastes valaques nord-danubiens, soumis jusqu'alors à l'autorité des empereurs asénides,doivent changer de protecteur; vu l'expansion magyare envahissante dans cette zone, surtout après la création en 1233 du banat hongrois de Severin, ces dynastes ont dû accepter la suzeraineté des rois de Hongrie, situation concrétisée dans le fameux diplôme de 1247 du roi Bela IV (v. D.Onciul, op.cit. p.416-418 et 622-627).

14) v. Rogerii Carmen miserabile, dans "Scriptores Rerum Hungaricorum", ed.Szentpétery, E.,II,Budapest,1938, p. 551-588; v. aussi A.Sacerdoţeanu, Marea invazie tătară şi sud-estul european, Bucureşti,1933.

15) v. la chronique de Raschid-el-Din, dans D'Ohsson, Histoire des Mongols, La Haye et Amsterdam,1834,t.II,p.627 et les suivantes; v. de même A.Sacerdoţeanu, op.cit.

16) v. Monum.Germ.Hist.,SS,XXVI,p.818.

17) Nous n'excluons pas la possibilité que Tichomir ait pu être éventuellement le fils de Lytuon, succédant donc à son oncle (et non pas à son père) Barbat. D'ailleurs la succession: Lytuon, son frère Barbat, Tichomir (fils de l'un d'eux), père de Basarab Ier, acceptée jusqu'à présent par la plupart des historiens roumains, a été récemment contestée par les professeurs Constantin C. et Dinu Giurescu (v. Istoria Românilor,I, Din cele mai vechi timpuri până la întemeierea statelor româneşti, Bucureşti, Ed.Ştiinţifică şi Enciclopedică,1974,p.266-268) qui ont attribué une autre paternité à Tichomir, en le faisant descendre du voïvode Seneslau. Ainsi, la dynastie des Basarab n'aurait pas été originaire de l'Olténie (comme presque toute l'école historique roumaine l'avait considéré jusqu'à présent, y compris feu le prof.C.C.Giurescu) mais du territoire situé sur la rive gauche de l'Olt. Certes, comme il ne s'agit d'aucune découverte de nouvelles sources, mais uniquement d'une interprétation différente des anciennes sources bien connues, la démonstration qui s'en est suivie n'a pas eu le don de nous convaincre.

18) Les deux historiens précités, reprenant une thèse qui conteste l'authenticité de la tradition consignée dans les plus anciennes chroniques roumaines concernant la fondation de la principauté de Valachie par le légendaire Negru Vodă, originaire de Făgăraş, affirment que l'unification de ce territoire sous un gouvernement unique s'est réalisée à la suite d'un processus interne d'une durée de plusieures décennies pendant lesquelles les voïvodes (descendants de Seneslau) Tichomir et surtout son fils Basarab Ier ont réussi à réunir autour de leur petit Etat (situé sur la rive gauche de l'Olt) les autres possessions avoisinantes des dynastes valaques locaux (v.C. et D.Giurescu, op.cit.,p.266). Tout comme dans le cas précédent, il ne s'agit que d'une autre interprétation des vielles sources bien connues de l'histoire roumaine et nous observons la même extrême réserve autant sur l'affirmation que la dynastie des Basarab descendrait du voïvode Seneslau, que sur l'exclusion totale de l'hypothèse de la fondation de la Valachie par un dynaste transylvain originaire de Făgăraş. D'ailleurs le prof. Ştefan Pascu aussi ne partage pas les opinions précitées de C. et D.Giurescu. Ainsi, dans Voivodatul Transilvaniei, I, Cluj,1972,(2e ed.), St.Pascu affirme que le voïvode Litovoi (Lytuon) est considéré comme"l'ancêtre de la dynastie régnante de Valachie des Basarab" (p.161), de même qu'il conti-

nue d'attacher tout crédit à la tradition de Radu Negru, voïvode de Făgăraş comme fondateur de la principauté valaque (p.180-183).

19) Il s'agit du "chevalier sans tête", appellé ainsi par les archéologues parceque la fresque s'est dégradée justement au niveau supérieur de la colonne sur laquelle il a été figuré, ne conservant plus son chef. Dans notre ouvrage précité (v. Ştiinţa şi arta heraldică în România, p.67, note 87), nous avons exprimé des doutes sur l'aspect chromatique de l'écu aux armes dynastiques des Basarab accompagnant le "chevalier sans tête" et avons supposé qu'à la place de l'or des fasces il y avait l'argent. Il est vrai que la photo (en noir et blanc) de la fresque en question, photo illustrant le texte de D.Onciul, In chestiunea bisericii domneşti dela Curtea de Argeş, dans "Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice, IX,1916, fasc.34,p.61, fig.14, ne nous a pas permis de nous prononcer avec certitude sur les émaux de l'écu dynastique valaque. Mais notre confrère J.-N.Mănescu qui avait personnellement examiné cette fresque plusieures décennies auparavant (lorsque l'écu des Basarab conservait encore quelques vestiges de couleur), nous a assuré qu'il a pu discerner que les fasces étaient d'or et de gueules. Maintenant que nous avons pris connaissance de l'existence des écus du "Roi de Blaquie" dans l'Armorial Wijnbergen, nous lui rendons enfin justice.

20) Nous considérons qu'on ne pourra ainsi blasonner que les écus figurés sur les premières émissions monétaires des Basarab, car nous ignorons la date précise du changement d'émaux de ces armes dynastiques, modification intervenue soit sous le règne de Vladislav Ier, soit sous celui de son frère et successeur, Radu Ier.

21) v.Oct.Iliescu, Emisiuni monetare...,loc.cit., p. 304 şi 307, fig.1; v.aussi Buzdugan-Luchian-Oprescu, op.cit. p.9. Quant au fait que cette bannière a constitué le prototype du drapeau national roumain, v.Dan Cernovodeanu, Les origines lointaines du drapeau tricolore roumain, rapport au XIIIe Congrès International de Vexillologie, Vienne, 26-29 juin 1979.

22) v. par ex. Ioan C.Filitti, Despre Negru Vodă, dans "Analele Academiei Române", Mem.Secţ.Ist., s.III,t.IV,nr.1, 1924, p.61-62.

23) v. Dan Cernovodeanu, Ştiinţa şi arta...,p.66-68.

24) v. E.de Hurmuzaki, op.cit.,I, (1346-1450), Bucureşti, 1890,pl.III et doc.CCCXCI, p.472-473; v.aussi Const. Moisil, Sigiliul lui Mircea cel Bătrân, dans "Revista Arhivelor",VI,1944-1945, no.2, p.256-286, ainsi que D.Cernovodeanu, op.cit., p.78 et 211, pl.II, fig.4.

25) ibidem, p.78 et 80, où le désideratum que nous exprimons est maintenant en bonne partie résolu par la découverte des écus du "Roi de Blaquie" du XIIIe siècle. Quant au parallélisme des insignes héraldiques utilisés par le prince Mircea l'Ancien, il faut préciser, qu'à vrai dire, ce voïvode avait également fait usage d'un troisième symbole dynastique, à savoir celui à deux têtes couronnées et affrontées, séparées par une tige (qui dans ce cas, représentaient sa propre effigie et celle de son fils, le prince Michel), inaugurant ainsi un type de sceau iconographique qui a évolué sous les règnes des princes de Valachie du XVe et XVIe siècles (lorsque les têtes recevront un cou et un buste et plus tard, les personnages princiers seront représentés intégralement, la tige, elle aussi, se transformant graduellement en arbre), type qui au XIXe siècle a reçu de la part des spécialistes l'appellation de "Nova Plantatio" (v.en ce sens, le général P.V.Năsturel, "Nova Plantatio" şi regii României moştenitori ai împăraţilor Bizanţului, dans "Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie",XV,1914,p.1-80+76 illustr.; Dan Cernovodeanu, op.cit. p.53-59, ainsi que J.-N.Mănescu, Das dreifache Wappen der Fürsten von Walachei, Bukarest,1974 (étude en mss.).

26) v. Ulrich von Richental, Conciliumbuch zu Costencz, ed.Anton Sorg, Augsburg, 1483, Fo.109, ainsi que l'ed. Heinrich Steiner, Augsburg, 1536, Fo.87; v. aussi D.A.Sturdza, Cronica lui Ulrich de Richental asupra Conciliului de la Constanţa (1414-1418),dans "Analele Acad.Rom",Mem.Secţ.Ist.,s. II,t.XVI, dezbateri 1893-1894, p.97-106, ainsi que Const.I. Karadja, Delegaţii din ţara noastră la Conciliul din Constanţa (în Baden) în anul 1415, dans "Analele Acad.Rom.",Mem. Secţ.,Ist., s.III, t.VII, m.2,1927, p.59-91 et pl.VII.

27) v. The Encyclopaedia Britannica,13th ed.,t.XIII, London &New York, 1926, à l'article "Heraldry", pl.III, p. 320-321, fig.16; v. aussi Dan Cernovodeanu, op.cit., p.65-66, note 83, ainsi que p.211, pl.II, fig.5. Nous rappelons que ces armoiries nous ont été aimablement signalées en 1976 par notre confrère, M. J.-N.Mănescu. On pourra interpréter les 12 burèles comme une brisure.

28) L'adoption du lion asénide par les Basarab peut avoir comme justification non seulement le fait que cet animal héraldique avait constitué le symbole de la dynastie impériale suzeraine vlacho-bulgare (avec laquelle les ancêtres olténiens des princes de Valachie ont pu éventuellement contracter même des alliances matrimoniales), mais aussi, peut-être, la circonstance qu'un lion figurait également dans les armoiries attribuées à la Coumanie. Ce territoire avoisinant, englobant des zones situées à l'est de l'Olt - la plaine valaque et une bonne partie de la Moldavie - conquises (entre autres régions de l'est) par les Coumans au XIe siècle et sur lesquelles, en dehors de ces envahisseurs, se trouvait aussi une population autochtone valaque, avait été fortement convoité par les rois de Hongrie dans leur expansion au-delà des Carpathes, si bien qu'après 1233, dans la liste des titres royaux des souverains magyars, on enregistrera également celui de "roi de Coumanie" (v.D.On-

ciul, Radu Negru..., dans Scrieri istorice, I,(ed.Sacerdoţeanu), p.351-352, 398-399, 419-420; idem, Originile Prinţeanu, p.351-352, 398-399, 419-420; idem, Mircea cel Bătrân şi posesiunile lui, (ibidem,II),p.53-55; C.Auner, Episcopia Milcoviei, dans "Revista Catolică",I,1912,p.533-551 et III,1914,p.60-80; J.Marquardt, Uber das Volkstum der Kumanen, dans "Abhandlungen der K.Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.Hist.Klasse, Neue Folge,XIII, 1914, p.25-236; S.Salaville, Les Coumans, dans "Echos d'Orient", XVII,1914,p.139-209; P.Pelliot, A propos des Coumans dans "Journal Asiatique", 11e série,XV,1920,p.125-185; Ioan Ferenţ, Cumanii şi episcopia lor, Blaj, /1931/ p.46-56 ; A.Sacerdoţeanu, Guillaume de Rubrouck,..,p.62-82; D.A.Rasovski, Les Comans et Byzance, dans "Izvestiya na bulgarskiya Archeologicheski Institut",IX, 1935, p.346-354; A.Sacerdoţeanu Ediţii de documente şi ipoteze istorice, dans "Revista Istorică",XXV, Vălenii de Munte, 1939; R.Lee Wolff, op.cit., p.198-201; L.Tăutu, op.cit.,p.391; St.Pascu, op.cit.,p.144-145; Szabolcs de Vajay, op.cit.,p.647, notes 2 et 4. Dans des armoriaux hongrois (il est vrai assez tardifs, comme par exemple celui de R.P.Ioannes Szégedi, Cerographia Hungariae..., Tyrnaviae, 1734, tab.I, fig.XII) on rencontre également les armoiries de la Coumanie (d'azur au lion d'argent, sommé d'une étoile rayonnante à six rais d'or et accompagné au canton inférieur dextre de la lune sous la forme d'un croissant figuré du second (v. fig.6), armoiries qu'il faut considérer avec circonspection parce qu'il se pourrait qu'elles soient sinon apocryphes, du moins constituées "a posteriori" (v. Dan Cernovodeanu, op.cit., p.78 et 211, pl. II, fig.3).

29) V. D.Onciul, Românii şi Ungurii în trecut. Relaţiile lor politice în dezvoltarea statului român şi a românilor de peste munţi, dans Scrieri istorice, II, ed. Sacerdoţeanu, p.335.

30) Tout juste avant d'achever cette étude, nous venons d'apprendre des "Proceedings" du XIIIe Congrès International des Sciences Généalogique et Héraldique de Londres (1976) de l'existence d'une conférence (qui d'ailleurs n'a été qu'annoncée, l'auteur renonçant à la présenter aux travaux du Congrès) abordant un thème semblable à celui de notre présente élaboration. Du bref résumé de cette conférence, oeuvre de notre compatriote M. Marcel Sturdza-Săuceşti et intitulée Anciens blasons roumains du XIIIe siècle (v. XIII International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences, 31 August - 7 September 1976, Proceedings, /London, 1979/, p.52-53, sous le no. de référence H42), nous prenons connaissance, en grandes lignes, du contenu de cette étude projetée. Ainsi l'auteur signale la présence dans deux armoriaux occidentaux (sans les spécifier) d'un même écu appartenant au "Roi de Blaquie" qu'il attribue à la dynastie des Asénides auxquels le titre de "Roi de Blaquie et de Bougrie" avait été reconnu autant par le pape Innocent III,que

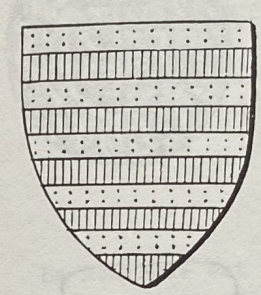
par les états occidentaux. Par la suite, Johannis Assan (sic) a octroyé "un blason personnel" en 1204 "à titre de concession héraldique" aux voïvodes roumains de l'Olténie de plus tard, ses alliés du nord du Danube (p.52).
Les rapports très tendus existant à l'époque entre ces voïvodes et les rois de Hongrie (qui voulaient étendre leur domination sur les territoires roumains situés au sud des Carpathes jusqu'au Danube) "ont imposé, à la création de ce blason, une composition particulière des figures héraldiques qui chargeaient l'écu" (p.53). Rappelant qu'après l'invasion des Tartares de 1241, les /chefs des/ petits Etats roumains - voïvodats et knézats - "ont reconnu une certaine dépendance personnelle du roi de Hongrie", l'auteur ajoute que "le blason créé par les Assénides et les concessions héraldiques accordées à leurs alliés roumains du nord du Danube" (ibid.) ont inspiré autant la création des armoiries d'Etat que celles dynastiques se trouvant représentées sur les émissions monétaires des principautés de Valachie et de Moldavie /à partir du XIVe siècle/. M.Sturdza-Săuceşti conclut son résumé en affirmant que"la présence du blason des Assénides indique l'existence d'une héraldique roumaine à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe siècle, encore inconnue à toutes recherches héraldiques" (ibid.). Ignorant dans quels armoriaux l'auteur précité a trouvé l'écu du "Roi de Blaquie", il nous est impossible d'engager une controverse précise. En tout cas, il semble qu'il doit s'agir sinon de deux, au moins d'un armorial encore plus ancien que le Wijnbergen qui aurait contenu les armes royales valaques, circonstance qui nous paraît peu probable. En outre, si l'apparition de l'héraldique en Occident se place au second tiers du XIIe siècle (v. Michel Pastoureau, Où en sont les études d'héraldique médiévale?, dans la "Revue française d'héraldique et de sigillographie",XXVIII, 1975, bul. no.45, p.7-11), sa véhiculation immédiate dans les zones périphériques sud-est-européennes, chez les Asen et les voïvodes valaques nord-danubiens, ainsi que l'affirme l'auteur roumain précité, nous semble de beaucoup trop prématurée. En ce qui nous concerne, nous considérons qu'on ne peut parler d'un vrai art du blason, mais plutôt d'une emblématique des Asen, (reprise et héraldisée par les auteurs des armoriaux du XIIIe siècle) et encore moins d'un octroi d'armoiries effectué par l'empereur Iohanitza aux voïvodes olténiens en 1204 dont fait mention M.Sturdza Săuceşti. Les écus du "Roi de Blaquie" signalés par le ou les héraldistes anonymes, auteurs entre 1270 et 1285 de la partie finale de l'Armorial Wijnbergen, sont - comme nous avons essayé de le démontrer dans la présente étude - des armes de libre adoption, portées éventuellement par les tout derniers Asen, mais très probablement par les dynastes olténiens de la seconde moitié du XIIIe siècle, en tous les cas à une époque bien postérieure au règne de l'empereur Iohanitza (1197-1207) ainsi que l'affirme notre compatriote, en se basant peut-être sur des sources qui nous sont res-

tées inconnues. Nous attendons l'éventuelle publication de son étude pour nous prononcer d'une manière plus précise et catégorique.

Liste des illustrations

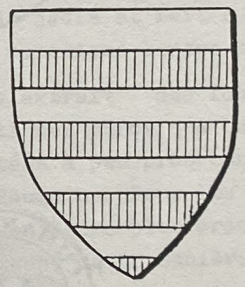
Fig.I - Armoiries du "Roi de Blāque" (Armorial Wijnbergen, Fo.36, no.1307).
Fig.II- Armoiries du "Roi de Blaquie" (ibidem, Fo.35 verso, no.1289).
Fig.III - Armoiries du "Roi de Hongrie" (ibidem, Fo.18, no. 594 et Fo.35 verso, no.1305).
Fig.1 - Dénare émis par Vladislav Ier, prince de Valachie (Musée de la ville de Bucarest, Exposition numismatique, Collection dr.G.Severeanu,no.inv.872).
Fig.2 - Ducat émis par le même prince (ibidem,no.inv 5356).
Fig.3 - Le sceau personnel de Mircea l'Ancien, prince de Valachie,apposé sur le traité d'alliance de 1411 avec le roi Vladislav de Pologne (Bibliothèque de l'Académie Roumaine, copie photographique).
Fig.4 - Armoiries attribuées au prince de la Grande Valachie (Ulrich von Richental, Conciliumbuch...,ed. Anton Sorg, Augsburg, 1483, f.109).
Fig.5 - Armoiries du "Roy de Blaquie" (Armorial anglais anonyme datant du règne du roi Henri VI, 1421-1471; reproduction dans Encyclopaedia Britannica,London & New York, 1926, t.XIII, pl.III, no.16).
Fig.6 - Armoiries attribuées à la Coumanie (I.Szégedi, Cerographia Hungariae, Tyrnaviae, 1734, tab.I, fig. XII).

ARMORIAL WIJNBERGEN



ROI DE BLĀQE
(N°1307)
I

ROI DE BLAQUIE
(N°1289)
II



ROI DE HONGRIE
(N° 594 et N° 1305)
III

1

2

3

4

5

6

LES FONCTIONS SIGNIFIANTES DES COSTUMES POPULAIRES ROUMAINS

par Denise POP-CÂMPEANU

La Roumanie est un pays passionnant pour tous ceux qui s'intéressent à l'évolution des fonctions des costumes populaires. Nous y trouvons, en effet, tous les stades de l'abandon progressif des costumes traditionnels au profit des vêtements de ville. Cependant nous avons observé, au cours de deux missions de recherche (en 1977 et 1979), que les costumes étaient encore vivants parce qu'ils se reproduisaient et étaient portés à de nombreuses occasions. Cette situation rend caduc un certain nombre des fonctions signifiantes de jadis et fait subir à d'autres des transformations ou des mutations lentes mais inévitables.

Nous avons extrait des fonctions signifiantes : les fonctions pratiques parce que leurs qualités fondamentales étaient restées à peu près constantes au cours des siècles chez les Roumains. Pour les autres fonctions signifiantes, nous pensons être plus proches des mentalités roumaines en les divisant de la manière suivante :

I . Les fonctions de différenciation;
II . Les fonctions d'appartenance ou d'identité;
III. Les fonctions esthétiques et érotiques;
IV . Les fonctions cérémonielles, rituelles et magiques.

Nous avons groupé dans un même sous-chapitre ces dernières fonctions, car elles restent confusément imbriquées les unes dans les autres dans l'esprit des paysannes roumaines. Tout en essayant toutefois de faire la part du rituel dans le cérémoniel, nous aurons plus de difficultés à définir nettement la part du "magique", qui est toujours plus ou moins superposé ou juxtaposé au rituel et au sacré.

I. Les fonctions de différenciation

Chez les Roumains, les fonctions de différenciation existent tout naturellement entre les sexes. Celles qui existent entre les âges, à travers le costume, sont beaucoup plus intéressantes et complexes. La relation jeunes/vieux est très particulière au peuple roumain car elle peut se traduire par cette équation : très jeunes = vieux[1] Si les premières (masculin ≠ féminin) seront toujours respectées dans les milieux ruraux et peuvent compter parmi les fonctions constantes de différenciation, les secondes tendront de plus en plus, dans un avenir assez proche, à devenir une opposition : jeunes ≠ vieux. Déjà, aujourd'hui, dans la Ţara Făgăraşului, cohabitent dans les mêmes villages trois costumes différents correspondant à une évolution plus rapide qu'ailleurs, puisqu'elle est visible sur les trois générations vivant ensemble. D'autre part, l'abandon pendant la semaine du costume traditionnel rend actuellement la fonction de différenciation entre jeunes et vieux- et pour être plus précise il faudrait dire, entre les classes d'âge actif et les vieux - tout-à-fait évidente. Le problème est faussé puisqu'il s'agit là d'une fonction négative : le fait de "ne plus porter", mais cette valeur négative est tout aussi signifiante. De même que nous verrons que la nudité (valeur négative par excellence opposée au port d'un vêtement) a son importance et doit être étudiée dans les fonctions signifiantes.

1. cf. "L'unité dans les costumes roumains" in Buletinul Bibliotecii Române Vol. VI (X) 77/78, pp. 236-238

En Roumanie, le costume populaire n'était pas la marque d'une "classe sociale" ni celle d'une "catégorie sociale", mais de la couche paysanne en son entier. Au sein de cette couche se rangeaient tous les villageois et villageoises qui, jadis, portaient le même type de costume, quelles que soient leurs occupations : instituteur, artisans, commerçants, petits fonctionnaires, exploitants agricoles, éleveurs, pâtres, meuniers, ouvriers agricoles, tisserandes. Parmi cette population rurale, des différences de fortunes existaient : il y avait, bien entendu, dans chaque village, des familles plus riches que d'autres. Malgré cela, le costume - sauf quelques rares exceptions - n'était pas porteur de signes distinctifs de richesse parce que tous, riches et pauvres, possédaient au moins un très beau costume confectionné pour le jour du mariage, porté à quelques autres occasions spéciales et gardé pour en être revêtu le jour de la mort.

Partant des observations faites de nos jours, nous pouvons assez aisément reconstruire la vie d'un passé relativement récent et comprendre que l'inégalité de la composition des foyers - ou plutôt des maisnies - avait une incidence sur la répartition des tâches domestiques entre les femmes. Toutes les femmes d'un même village n'avaient pas des chances égales de pouvoir réaliser autant de pièces de vêtement, autant de linge de maison ou de tissus pour décorer leur intérieur. Hormis le fait que certaines étaient plus adroites, plus courageuses, plus créatives que d'autres, celles qui vivaient dans des familles élémentaires et étaient donc seules à assurer toutes les tâches domestiques, tout en apportant leur aide à l'exploitation agricole du foyer, ne pouvaient pas produire autant de tissus ou de costumes qu'une maisnie composée de plusieurs générations de femmes. Cette inégalité se traduisait par une différence dans la qualité esthétique, sans doute, mais surtout dans le nombre de vêtements possédés.

Beaucoup d'auteurs citent cette anecdote historique qui a été attribuée à Vlad Ţepeş (Vlad l'empaleur) au XIVème siècle, mais qui pourrait être aussi valable dans la bouche de n'importe quel boyard ou maître de terroir : "Voyant un paysan travailler dans son champ, sâle, vêtu d'une chemise très usagée, il lui dit : Ne peux-tu pas faire pousser un peu plus de lin pour que ta femme te fasse de plus belles chemises? Puis il alla voir la femme pour la gourmander : Hé, lui cria-t-il, ne peux-tu pas, comme les autres femmes, tisser et broder de nouvelles chemises à ton époux ?"

Il était donc normal que toutes les familles possédassent un nombre suffisant de vêtements brodés, et cette anecdote nous amène la réflexion suivante : ce sont les familles les plus pauvres - c'est-à- dire celles qui récoltaient moins de matières premières nécessaires à la confection des vêtements - qui devaient, jadis, user les jours de semaine, jusqu'au bout, les beaux vêtements brodés du dimanche.

Quant aux pièces achetées chez le cojocar et qui,de tout temps, ont été très coûteuses, presque chaque homme et chaque femme en possédaient au moins une. La différence entre riches et pauvres consistait donc dans le nombre de ces pièces possédées. Dans les familles pauvres, on faisait durer ces pièces chères et, à la mort des vieux, les manteaux et les touloupes de peau de mouton n'étaient pas mises au tombeau. Elles servaient encore à leurs héritiers. Certaines pièces coûteuses étaient ainsi utilisées par plusieurs générations de "pauvres".

Il est intéressant d'observer que chaque fois que les Roumains achetaient chez les commerçants ou les artisans une pièce de leur costume, celle-ci devenait un signe extérieur de "richesse". Par contre tout ce qui était produit à la

maison ne dépendait que du courage, de l'adresse, du talent inventif de celle qui le confectionnait. C'est pourquoi le merveilleux patrimoine des tissus et des broderies exécutés avec un art et un raffinement extraordinaire par les paysannes roumaines pour elles-mêmes, fait partie de l'acquis culturel de la couche paysanne, indépendamment du niveau de vie.

A la règle générale de la non-différenciation structurelle du vêtement traditionnel selon les classes sociales, au sein de la paysannerie, il y a quelques exceptions. Il existait jadis une chemise d'hommes nommée chemise de serf (cămaşă iobăgească). Celle-ci était confectionnée avec du chanvre récolté et tissé à la maison; elle était ample, à manches larges et longues, sans poignet ni col (bentiţă) et sans ornement tissé, ni brodé. La coiffure des hommes a parfois été porteuse de signe distinctif entre paysan libre et serf. Des textes latins font mention de căciuli hautes et pointues portées par les pileati (nobles) qui, par le port du bonnet, se distinguaient des autres, dénommés comati (paysans) et qui allaient tête - nue. Plus tard, ces hauts bonnets de fourrure furent portés par les paysans des anciennes communes libres, alors que de simples bonnets de laine, plats, genre calottes, auraient été portés par les serfs attachés à la glèbe et travaillant en corvées chez les boyards. Dans la poésie populaire roumaine, des vers signalent ces différences de coiffures :

Cu căciuli de urs,	Avec des bonnets d'ours
Că nu sunt supuşi,	Car ce ne sont pas des serfs,
Nalte şi moţate	Hauts et pointus
Pomate pe spate.[1]	Enfoncés sur la nuque.

1. in "Miorita", poésie populaire recueillie par Vasile Alecsandri.

Nous pensons qu'en réalité, nul homme n'allait tête-nue dans la rigueur des hivers de ce climat continental excessif. Il y avait, bien sûr, ceux qui se découvraient devant les nobles, leurs maîtres, et ces derniers qui portaient des énormes bonnets de fourrure (işlic), un des significants vestimentaires de leur classe.

Signe du statut social

Le costume populaire, et tout particulièrement la coiffure, faisait la distinction de statut social entre la jeune fille et la femme mariée, dans presque toutes les régions de Roumanie. Les premières allaient tête-nue, leurs cheveux coiffés de nattes; les secondes ne quittaient plus le voile de tête (marămă ou ştergar de cap) une fois mariée. Aujourd'hui, cette fonction distinctive tend à s'affaiblir et à subir une mutation, malgré tout le poids de sa signification symbolique d'antan. La coiffure féminine a une telle importance que nous y reviendrons un peu plus loin, dans les fonctions rituelles et magiques du costume.

II - Les fonctions d'appartenance et d'identité

1) Appartenance à la communauté villageoise

Dans le passé historique des paysans roumains, la fonction primordiale qu'ils attribuaient à leur costume et qui a contribué, pour une large part, à le garder strictement conforme à la tradition, était celle de l'identité à leur groupe. La première qualité de leur vêtement était à leurs yeux de se reconnaître entre eux, en tant que membres d'une même communauté villageoise. Pour eux, se vêtir, ce n'était pas seulement se protéger contre les intempéries. C'était aussi une manière de se cacher, de cacher son corps, de faire disparaître sa propre personne au profit de l'acquisition d'une personnalité, d'un statut social. S'habiller, c'était une façon de faire oublier son être propre, individuel, au profit de la collectivité, celle du groupe

auquel chacun et chacune appartenait. Le costume traditionnel répond à des normes qui semblent avoir été conçues et réglées par la collectivité, pour caractériser et différencier d'abord les villages, puis les régions et, plus récemment, le pays entier : la Nation.

L'idée de l'identité régionale n'étant plus aussi essentielle de nos jours qu'elle ne l'était dans le passé, le besoin naturel d'appartenance s'émousse et tend à disparaître, remplacé par l'idée plus générale du nationalisme. Dans cette période de mutation des fonctions du costume traditionnel, les villageois roumains emploient maintenant le vocabulaire qu'ils entendent à la radio ou à la télévision. Ils nomment leur costume "portul nostru național" (notre costume national), mais ils savent bien que celui-ci marque d'abord et avant tout leur appartenance à une communauté villageoise : la leur. Naguère, ils appelaient tout simplement leur costume "portul nostru" (notre costume) et ce notre ne dépassait pas les limites de leur village ou de leur région. Avec cet adjectif possessif, ils exprimaient leur désir profond de ne pas être assimilés ou confondus avec des peuples oppresseurs ou conquérants. En effet, le port du costume identifait, à coup sûr, les Roumains des populations étrangères cohabitantes. Cette fonction d'appartenance et d'identité était une nécessité pour les Roumains qui ont si longtemps lutté pour conquérir leur unité nationale, face aux Empires qui les subjuguaient tour à tour. Il est intéressant de remarquer qu'ils ont été, parmi les peuples de l'Europe centrale et de la Péninsule des Balkans, les plus fidèles à l'héritage culturel des ancêtres et les plus conservateurs du costume traditionnel.

2. Appartenances d'ordre social ou religieux

Dans d'autres populations les costumes traditionnels populaires ont été quelquefois porteurs de signes d'appartenance à un culte religieux, à une corporation ou à un

quelconque groupe constitué.

a) Chez les Roumains, la structure essentielle des costumes populaires n'a pas subi d'évolution ni de transformation dûes à des conversions religieuses. A la fin du XVII e siècle, lorsque l'Eglise valaque de Transylvanie s'unit avec Rome, aucun changement vestimentaire n'a été observé sur la population transylvaine convertie au catholicisme. D'ailleurs, l'Eglise unie avait conservé les rites et les formes extérieures de l'Eglise orthodoxe dont elle s'était séparée.

Il existe, par contre, des parures spéciales, des accessoires (couronnes de fleurs artificielles, par exemple), et des pièces de vêtement (robes blanches) portées par les jeunes filles et les fillettes lors des pélerinages en l'honneur de la Vierge Marie, et qui indiquent plus particulièrement l'appartenance au culte catholique.

Ces parures occasionnelles sont toujours ajoutées au costume traditionnel. Elles ne le remplacent pas. Leur spécificité est donc purement cérémonielle et appartient au domaine du sacré.

b) A l'exception de quelques pièces, telles que la tolică et la glugă, plus fréquemment utilisées par les pâtres, et la large ceinture de cuir (chimir) portée par les silviculteurs et les bucherons, il n'existait pas de vêtements complets particuliers à une corporation d'artisans ou de travailleurs.

Depuis la fin de la première guerre mondiale, le développement et la diversité accrûe des métiers manuels salissants ou dangereux, offerts aux ruraux dans les branches de l'industrie, eurent pour conséquence l'abandon accéléré du costume traditionnel pendant les jours de la semaine - donc pendant les jours de travail. Ils favorisèrent l'apparition de vêtements spéciaux de protection,

à l'image de ceux employés dans toutes les sociétés industrialisées et qui sont appelés à se répandre de plus en plus pour les travailleurs spécialisés : bleus de travail, tabliers de cuir, blouses grises ou blanches, calottes et casquettes de toile, casques, gants de peau ou de toile, bottes de caoutchouc, de cuir ou de toile selon les dangers que présentent certains métiers.

c) L'appartenance à un groupe constitué se signale également par l'ajout de parures ou d'accessoires spécifiques et non par un costume tout entier. Chaque village roumain possède son groupe de jeunes, constitué, organisé. Ceux-ci ont des rôles à tenir dans toutes les fêtes sociales et familiales (annonceurs de mariage, cavaliers de cortège de noce ou d'enterrement, chanteurs, danseurs, diseurs de vers dans les fêtes coutumières de Nouvel-An et les grandes fêtes religieuses).

De nos jours, ces groupes de jeunes, paradoxalement, servent et desservent à la fois leur costume traditionnel. En effet, d'une part les femmes confectionnent toujours pour leur fils en âge d'entrer dans le groupe des "garçons à marier" les plus beaux vêtements; elles font faire aussi chez le cojocar le plus beau pieptar et le cojoc le plus richement décoré. Ceci contribue à maintenir vivant le port du costume traditionnel et à l'exalter. Mais d'autre part, c'est la période de la vie où les jeunes garçons ornent leurs vêtements et, tout particulièrement, leur coiffure, d'artifices confectionnés avec des matériaux nouveaux achetés en ville (matières plastiques, papier crépon, papier métallisé et toutes sortes de produits trouvés dans le commerce). Ces fanfreluches contribuent à dégrader la pureté et la valeur artistique de leur costume, qui devient alors comparable à un accoutrement fantaisiste, presque à un déguisement.

Les parures ajoutées aux coiffures des jeunes

recruts de l'armée font également partie de ces signifiants "saisonniers", accusant la condition virile des porteurs.

Après leur mariage, les hommes reviennent vite à la sobriété et leur costume traditionnel reprend alors ses fonctions habituelles, pratiques ou festives, selon les jours du calendrier ou les occasions spéciales de la vie familiale et sociale.

III - Les fonctions esthétiques et érotiques

Les fonctions esthétiques du costume des paysans roumains sont très complexes. Elles ont, en fait, de multiples rôles à jouer et entrent effectivement en jeu dans toutes les fonctions que les paysans attribuent à leur costume, à l'exception toutefois des fonctions pratiques. On ne voit pas ce que des broderies multicolores ou des tissages à motifs décoratifs pourraient apporter au côté "protection" ou au confort d'un vêtement. Seuls l'utilisation de matériaux bien appropriés aux climats saisonniers et des formes conçues pour n'apporter aucune entrave aux gestes des hommes et des femmes, dans leurs travaux quotidiens, donnent tout leur sens aux fonctions pratiques des vêtements.

Les fonctions esthétiques, par contre, flattent le côté "parure" du vêtement. Mais encore faudrait-il savoir quand et pourquoi les paysans ont éprouvé le besoin d'orner leurs vêtements de si belle manière ? Et c'est là que les fonctions esthétiques du costume traditionnel populaire rejoignent les fonctions cérémonielles, et surtout rituelles et magiques. Nous pensons que les ornements des pièces de base (chemises et pantalons), ont reçu des emplacements choisis, conformément à d'autres domaines de l'art populaire, en fonction du rôle magique qu'ils ont à remplir. Ce rôle consiste à éloigner des porteurs les mauvais sorts, le mauvais-oeil ou les maladies qui, selon leur conscience primitive, les guettaient. Les paysans ont également,

à certaines époques, attribué un rôle magique aux couleurs et aux motifs décoratifs constituant la base même de l'esthétique de leur costume.

Pourquoi les paysans roumains ont-ils eu besoin d'orner leur costume de si belles broderies? Deux raisons majeures, semble-t-il, peuvent répondre à cette question :

- le désir d'être conforme à la tradition;
- le désir de plaire.

Ces deux raisons sont d'ailleurs liées l'une à l'autre par une opposition. La première étant le désir de plaire à la collectivité, de se sentir pareil à ceux de son groupe, d'y être bien intégré, accepté par la communauté villageoise, donc d'être conforme à la normalité, de ne pas sortir de l'anonymat, en se parant comme le faisaient les ancêtres ; la seconde étant le désir individuel de plaire (sous-entendu à une personne du sexe opposé), donc de"se distinguer" des autres, de sortir de l'anonymat afin d'être remarqué et d'attirer l'attention de la persone aimée ou désirée. L'esthétique du costume entre donc, pour une large part, dans les jeux érotiques. C'est pourquoi, nous n'avons pas hésité a classer, dans le même sous-chapitre, les fonctions esthétiques et les fonctions érotique du costume populaire.

Nous avons écrit[1] qu'"il n'existe pas, chez les Roumains, de rite de passage à l'époque de la puberté, car les enfants n'ont pas de costume spécial à revêtir pour "entrer" dans le monde des adultes. " C'est vrai. Cependant, lorsque les jeunes gens et les jeunes filles à marier entrent dans la hora (la ronde), ils revêtent leurs plus beaux atours, auxquels ils ne manquent pas d'ajouter des ornements, des parures, voire même des accessoires complémentaires. Les chapeaux des jeunes garçons se parent de plumets, de bouquets de fleurs artificielles ou séchées (de marjolaine, par exemple), de pompons de laine et de colifichets constitués de perles et même de matière

1. cf. "L'unité dans les costumes roumains" in Buletinul Bibliotecii române - Vol. VI(X) 77/78, p. 237.

plastique. A Bistriţa Năsăud, les jeunes gens décorent leur coiffe d'une ravissante demi-roue de plumes de paon (struţă de păun). Ce n'est pas par hasard que l'on trouve de tels ornements dans cette région, naguère encore les paons y faisaient l'objet d'un élevage intensif. Et ce n'est pas par hasard non plus que la partie des plumes de paon, choisie pour orner les chapeaux des jeunes garçons de cette région, est celle qui porte "l'oeil", le magnifique oeil bleu de la majestueuse parure naturelle de ces oiseaux.

Les jeunes filles se parent le cou, le front et parfois aussi la taille de colliers de perles tressées, de corail ou de métal argenté garni de plusieurs rangées de monnaies (salbe de bănuţi).

Toutes ces parures sont remplies de signification et font partie des jeux de séduction.

Le rôle érotico-esthétique de l'ornementation a été observé par un ethnologue roumain, Ioan Godea, dans la région du Bihor. Sur les cojoace des hommes jeunes, un décor brodé de couleurs vives où domine le rouge, apparaît au centre du dos du gilet de peau. Ce motif décoratif particulier est réduit considérablement sur les cojoace des hommes ayant atteint la quarantaine. Il disparaît totalement des gilets des hommes âgés. Naturellement l'ornementation est également, dans cette région, différente selon le sexe. Les femmes portent des gilets de peau ornés de façon différente de ceux des hommes. Nous constatons, de plus, que jeunes gens et jeunes filles ne commencent à porter ces pièces signifiantes que lorsqu'ils entrent dans la hora. Ce fait implique donc un embellissement, voire un enrichissemment, du costume traditionnel. A ce titre, nous pouvons donc assimiler cette attitude à un "rite de passage" à la vie sexuelle (prochaine) des couples qui se formeront.

Naturellement, derrière les fonctions que nous avons dénommées "fonctions érotiques" de la parure, se cachent en profondeur le rôle essentiel de l'esthétique dans la vie

paysanne roumaine : le rôle social. Pour bien se marier les jeunes filles devaient faire la preuve de leurs qualités de tisserande et de brodeuse. Vers 7 ou 8 ans les fillettes apprenaient à tisser et à coudre. Dès l'âge de la puberté elles commençaient à préparer leur dot en tissant une quantité de linge de maison, de tissus d'ornements, de pièces de vêtement et de tissus "rituels". Parmi ces derniers - dont nous parlerons plus loin - il faut retenir dès à présent que leur rôle principal était d'être de puissants facteurs économiques puisqu'ils étaient présents à toutes les cérémonies importantes de la vie familiale et étaient offerts en cadeaux aux célébrants et aux personnages clefs de chacune de ces cérémonies. L'objet tissé ou l'objet brodé était donc jadis, et reste aujourd'hui encore, le trait d'union de chaque alliance, le témoin indispensable à chaque rite. Il possédait une valeur intrinsèque d'échange.

Les fonctions esthétiques du costume, et par extension de toute la matière tissée et brodée, étaient donc les fonctions signifiantes les plus importantes, car leur rôle était essentiel pour toute la couche paysanne.

Il était absolument vital qu'une fille à marier sache tisser et broder. Dans l'éthique paysanne de jadis, c'était la seule preuve matérielle que les beaux-parents exigeaient de la future bru pour les assurer de la bonne continuité de la famille. Comme elle devait être vierge à son mariage, on ne pouvait pas lui demander de faire la preuve de sa fécondité. On se contentait de celle de ses aptitudes à bien vêtir sa future famille et à bien décorer son futur foyer. La fiancée devait faire un certain nombre de cadeaux pré-nuptiaux à ses beaux-parents, composés de pièces d'ornement pour leur maison et de vêtements pour la belle-mère. Il était également d'usage qu'elle confectionne elle-même et offre à son fiancé la chemise qu'il porterait le jour de la noce. Bien sûr les jeunes filles à marier devaient

aussi savoir faire la cuisine, et en particulier un certain nombre de gâteaux rituels ayant valeur d'échange, puisqu'ils accompagnaient également toutes les fêtes religieuses et familiales. Ces gâteaux (colive) porteurs de décor faisaient partie, également, des preuves matérielles des qualités domestiquea absolument indispensables que devait posséder chaque fille à marier.

Nous avons donc vu que le côté"parure" du vêtement- autant que les tissus d'ornement de la maison - avait de nombreux rôles à tenir, dont certains étaient si importants qu'ils constituaient même l'essentiel de la vie de la couche paysanne. L'objet esthétique entrait dans toutes les "compétitions" sociales depuis les règles de mariage jusqu'aux rites mortuaires, en passant par toutes les fêtes collectives à caractère social et économique. Il avait valeur de "monnaie d'échange" ou de "dar" (cadeau). Les donneurs recevaient toujours en échange soit d'autres cadeaux, soit des services ou encore des promesses de "profit" ou de "bien-être" sur la terre ou dans l'au-delà, consécutifs aux gestes rituels ou magiques exécutés par les officiants.

Si nous essayions de classer, par ordre chronologique, les différents rôles donnés aux fonctions esthé - tiques du vêtement par les sociétés paysannes ayant vécu sur cet espace géographique, nous obtiendrions sans doute ce tableau :

1. Les rôles érotiques = réflexe animal quasi-universel;
2. Les rôles magiques = croyances mythiques primitives des hommes;
3. Les rôles cérémoniels) résultant des us et coutumes
   Les rôles sociaux) établis par une société hié-
   Les rôles économiques) rarchisée et organisée socia-) lement, politiquement et religieusement;
4. Les rôles rituels) issus du mélange de tous les autres rôles; observances des règles traditionelles édictées par la mémoire collective.

IV - Les fonctions cérémonielles, rituelles et magiques

Autrefois la fête avait la mission de sanctionner tout changement important survenant dans la vie des hommes et dans celle de la collectivité. Elle avait, en quelque sorte, valeur de contrat, d'acte juridique[1].

La fête était accompagnée de pratiques magiques dont les gestes rituels ancestraux se sont transmis, au cours des siecles, de génération à génération. Ces gestes ont été soit conservés intégralement, soit fondus à certains rites religieux à caractère sacré. Aujourd'hui encore, ces pratiques sont satisfaites, en partie, puisque l'ancienne fête coutumière est devenue cérémonie. Les cérémonies se déroulent devant la communauté villageoise tout entière agissant à la fois comme juge et témoin.

La cérémonie implique le déploiement d'un apparat fastueux où intervient d'abord l'esthétique, suivie de près par la notion de "prestige" et de "distinction sociale". Les signes de la fête se manifestent dans le port des plus beaux costumes, dans les cadeaux offerts, dans la valeur et l'abondance de ce qui est consommé, dans les dons faits aux pauvres et dans l'ornementation de l'espace où se déroule la fête (maison, cour, église) ; et bien entendu, s'il s'agit d'un mariage, dans l'exposition de la dot de la mariée.

Il est remarquable que, dans la société paysanne roumaine, la dot et les cadeaux, faits à l'occasion du mariage, ainsi que les dons (pomeni) faits par les proches après la mort d'un être cher, sont constitués, en majorité, d'objets tissés et brodés et de pièces de vêtement.

---

1. cf. H.H. STHAL in Les anciennes communautés villageoises "Si l'on ne faisait pas de contrat écrit, l'accord du village se manifestait par des fêtes publiques (aldămas) quelques unes se faisant à l'église, selon un rituel spécial auquel s'ajoutait un rituel profane".

Pour en revenir aux costumes portés par les personnages principaux, leurs familles, les invités et tous les participants lors des deux grandes cérémonies de la vie : mariage et enterrement, ils se distinguent toujours des vêtements de tous les jours; ils sont plus beaux, plus ornés, plus vifs de couleurs pour la cérémonie du mariage. Ils sont sobres, choisis dans des coloris plus foncés où prime de nos jours le noir, pour la cérémonie pathétique des funérailles.

Les vêtements qui sont confectionnés par la jeune épousée pour être portés par elle-même et son mari le jour de leur noce, sont presque partout conservés précieusement, afin de servir sur le lit de mort et d'accompagner les défunts dans la tombe. Quand on interroge les paysannes d'aujourd'hui, sur cette coutume, leur réponse est presque unanime et conforme à la mentalité du passé : "Nous voulons nous reconnaître dans l'au-delà et le costume dont mon mari se rappellera sûrement, c'est celui que je portais le jour de notre mariage!" L'idée d'être réunis dans la mort, par couple et par famille, a marqué profondément l'âme paysanne roumaine. Les coutumes sont chargées de gestes qui, à l'heure de la mort, doivent aider à atteindre ce but. Les couples sont enterrés dans la même tombe, ils portent tous deux le costume qu'ils revêtaient lors de leur union religieuse, c'est-à-dire devant Dieu. Le mouchoir qui, dans beaucoup de villages réunit la main des mariés pendant la cérémonie religieuse, est même coupé en deux à la mort du premier conjoint et mis dans le cercueil près du défunt; l'autre moitié, conservée avec soin par le conjoint restant en vie doit être placé à son tour dans le cercueil qui l'emportera. Précaution de plus qui doit aider à se retrouver dans le Paradis.

Chez les Roumains, comme chez la plupart des peuples voisins, les cérémonies du mariage et celles de la mort (funérailles et enterrement) font appel à peu près

aux mêmes gestes fastueux et rituels. Les particularités zonales, régionales ou nationales ne peuvent être énumérées : seul compte ici, pour nous, l'emploi extrêmement répandu, en Roumanie comme dans les pays jouissant du même fond culturel commun illyro-thrace, des tissus d'ornement, des accessoires tissés et brodés et des pièces de vêtement spécialement confectionnés et portés dans ces deux cérémonies importantes. Dans l'une et l'autre, des détails ou des accessoires ajoutés au costume indiquent les liens plus ou moins proches qui unissent les participants aux personnages principaux. Les accessoires dont il est question sont de deux sortes :

- des petits mouchoirs carrés (năframe ou batiste) tissés et brodés à la maison, avec un décor sur les bords, tout autour, et des motifs floraux dans les quatre coins, souvent dans des coloris vifs et variés pour les mariages et plus sobres, dans des coloris foncés, ou une chromatique noir/blanc pour les enterrements. Ces mouchoirs sont portés sur la poitrine, ou glissés dans les ceintures, ou simplement tenus à la main par les groupes de jeunes qui font partie du cortège de la noce. Ils sont également offerts aux invités. Dans les enterrements, ils sont offerts aux porteurs de bannières ou de fleurs, et sont également glissés dans l'ouverture de poitrine de la chemise ou à la ceinture des porteurs du cercueil;

- des serviettes (ştergare) longues, rectangulaires, ornées aux deux extrémités, sont offertes aux officiants (les prêtres) et aux invités de la noce, aux proches parents notamment. Elles reçoivent un décor spécifique selon les caractères particuliers à chacune des zones ethnographiques. Dans les enterrements cependant ces serviettes sont blanches, avec un simple décor aux points de croix rouge et noir aux extrémités, ou bien rayeées de coloris

sombres (dungi). Elles sont épinglées sur la face arrière de l'épaule droite et pendent dans le dos des proches parents ou des intimes qui portent le cercueil, les étendards, la croix et les fleurs. Seulement les hommes sont porteurs de ces serviettes et font partie du cortège qui précède le cercueil. Les femmes suivent derrière le cercueil.

Ces deux sortes d'objets rituels, tissés et brodés à la maison par les femmes, ont encore gardé aujourd'hui un pouvoir magique puissant d'union, soit avec le couple qui vient de se former, soit avec le défunt. Cette coutume est extrêmement enracinée, au point que, malgré les transformations de la vie économique et les pressions morales que subissent les populations rurales, elle subsiste toujours. Les stergare sont souvent remplacées par des serviettes de toilette (prosoape) achetées dans les boutiques d'Etat, afin que la tradition soit sauvegardée et que les objets tissés figurent toujours à leur place dans les cortèges funèbres.

Le lundi 4 juillet 1977, dans le centre de Bucarest (Piaţa Romană), nous avons vu un cortège funèbre qui se rendait à l'église orthodoxe de la strada Visarion. Personne n'était en costume traditionnel; par contre les serviettes-éponge tenaient leur rôle dans le rituel du cortège qui était ordonné de cette manière :

1) En tête, un homme, pauvrement vêtu, tenait un trépied soutenant une sorte de coupe contenant du sable. Sur les bords de la coupe on apercevait des coulées de cierge fondu, de couleur ocre-jaune.

2) En seconde position une vieille femme en noir, vêtue d'une jupe et d'un tablier, d'un corsage et d'un foulard, tenait un panier d'où dépassaient les bords d'une serviette-éponge; un tissu blanc était enroulé autour de l'anse du panier. A l'intérieur, un gâteau rituel, nommé colivă était garni sur le dessus de rahat lokum rouge et vert, formant une croix.

3) Suivait, en troisième position, un homme portant une grande croix, ornée en son centre d'une serviette-éponge, nouée autour de la croix.

4) Venaient ensuite, deux par deux, des porteurs de couronnes composées seulement de glaïeuls rouges et blancs, ornées de banderolles de papier blanc et rouge qui portaient des inscriptions aux crayons-feutre noirs, de la part des donateurs.

5) Une camionnette contenant le cercueil du défunt (il s'agissait d'un homme) roulait lentement, les portes-arrière ouvertes, auxquelles s'accrochaient un flot de femmes en noir, se lamentant à grands cris et pleurant. Aux femmes de la famille proche s'étaient jointes les pleureuses (bocitoarele).

6) Enfin, la famille et les amis suivaient derrière la camionnette tant sur la chaussée que sur le trottoir.

Un détail nous a frappée : tous les hommes (mais seulement les hommes) précédant le cercueil portaient sur la face arriere de l'épaule droite une serviette-éponge, accrochée avec une grosse épingle de sûreté.

A Cîmpulung-Muscel (en Munténie), le samedi 19 mai 1979, nous avons rencontré une famille, en costume de ville, conduisant un de ses membres défunt, de l'église au cimetière. Le cercueil ouvert fut hissé sur un banal camion à plateforme. A la porte de la cabine du chauffeur pendait une serviette-éponge.

A Piteşti, en Valachie, à la porte d'une église, le dimanche 29 avril 1979, dans l'après-midi, une voiture particulière attendait la sortie d'un mariage qui était célébré à l'intérieur de l'église.A la poignée de la portière du chauffeur, une seule serviette de toilette était accrochée.

Ces cérémonies essentielles sont toutes deux des rites de passage : le mariage est un passage du monde des adolescents à celui des adultes, et la mort est l'ultime passage du monde des vivants dans celui des ancêtres, le voyage de l'au-delà. Les personnages principaux (mariés ou défunts) sont toujours placés au centre des endroits où ils doivent se tenir (pièce, cour, église, table), et portent des vêtements et des accessoires complémentaires particuliers à chacun de ces rites de passage, qui les distinguent des autres participants. Les cadeaux et les dons accomplis en chacune de ces circonstances se recoupent, et nous pouvons dresser un schéma des correspondances que nous élargirons ensuite par des commentaires plus détaillés :

Mariage - signe de joie	Funérailles - signe de deuil
Chromatique vive et gaie (mais priorité au rouge, noir, blanc)	Chromatique assombrie (mais priorité au rouge, noir, blanc)
Pour les personnages principaux	
- coiffure spéciale ou voile de la mariée (*găteală de cap*)	- tissu spécial ou voile où repose le défunt et qui sera placé ensuite sur le cercueil (*păioară*, *pînza mortului*, *urariu*, *ciur* ou *ciurel*)
- ornement spécial au chapeau ou à la coiffe du marié	
- vêtements traditionnels les plus richement ornés	- vêtements traditionnels les plus richement ornés (souvent les mêmes que ceux du jour de la noce)
- mouchoir de noce (*năframă de credinţă*) qui lie les époux.	- La moitié de cette *năframă de credinţă* est mise dans le cercueil du défunt
Pour les proches et les invités	
- mouchoirs ou serviettes donnés aux jeunes annonceurs de mariage et à ceux formant le cortège (batiste de nuntă)	- serviettes (*ştergare* ou *servete de mort*) données aux porteurs et à ceux du cortège précédant le cercueil
- mouchoir (*cârpă*) entourant la *plosca*[1] des garçons d'honneur ou des annonceurs de la noce	- mouchoir (*cârpă*) noir entourant la *plosca* et le baton -en Moldavie - des groupes de jeunes, dans le cas du décès d'une jeune fille ou d'un jeune homme (non marié)
Pour les officiants et les acteurs principaux: parrains de mariage (*naşi*), beaux-parents (*socri*)	
- tissus décoratifs donnés aux prêtres pour eux et pour l'église, aux *naşi*, aux *socri*	- tissu recouvrant le cercueil, donné aux prêtres et à ses aides
	- autres tissus reliant le cercueil aux porteurs, partagés entre les porteurs
Pour les pauvres	
- tissus ou vêtements divers	- dons de vêtements (*pomeni*) en mémoire du défunt.

L'article de Marina MARINESCU, intitulé "Ţesături româneşti de ceremonie. Funcţie şi tipologie" (Tissus roumains de cérémonie. Fonction et typologie), paru dans le tome 18, nr.1, (1971) de la revue *Studii şi Cercetări de*

1. Récipient de bois sculpté, de forme ronde, contenant la *tuica* (alcool de prunes du pays).

Istoria Artei - Seria Arta plastică, nous a été précieux pour l'élaboration de ces pages. Il nous permet de relater quelques particularités zonales à ces rituels de cérémonie:

- A propos des pièces spéciales du rituel cérémoniel de noce

a) Pièces féminines

Il était d'usage, naguère encore, dans le pays d'Olt (Ţara Oltului), que la mariée portât des doubles-tabliers de couleur rouge (crătinţe roşii), tissés simplement à deux lisses et qui présentaient un ornement de rayures de plusieurs couleurs à dominante rouge. A Sebeş, dans le cortège de la mariée vers la maison de son mari, les crătinţe roşii étaient attachés à une perche et portés comme un étendard. A Porceşti, ceux-ci n'étaient tissés qu'à moitié de leur longueur et les fils de la chaîne pendaient librement comme des franges.

Dans d'autres villages de la même région, les doubles-tabliers spécialement confectionnés pour le jour de la noce s'appelaient des oacheşe, et ceux-ci présentaient alors une chromatique différente où alternaient le noir et le jaune.

Dans cette région toujours, le costume du marié et de la mariée était complété par la pelisse d'hiver à poils longs (sarică ou bubou), et ce, quelle que soit la saison de la célébration du mariage.

Dans la zone de Făgăraş, la mariée devait compléter son costume par un colac (gimblette) et un fichu noir de laine, lié par une cordelette rouge, porté sur l'épaule droite.

En Oaş, la robe (vigănău) portée par-dessus les pièces habituelles du costume traditionnel, était recouverte d'un manteau de drap de couleur sombre (suman) ou d'une

longue veste de laine à longs poils tirés (gubă) tandis que la coiffure spéciale à natte décorée (coadă) et couronne ornée de perles et de bouquets de fleurs (cunună cu strut), surpassait en ingéniosité toutes les autres coiffures des jeunes mariées roumaines.

En Argeş et Vâlcea, les costumes des mariées, subissant l'influence des cours princières, devinrent, au début du XXe siècle, somptueux. On voit apparaître des fote blanches, brodées de fils de soie et de fils métalliques d'or et d'argent, rehaussées de perles et de paillettes. Puis, un peu partout en Roumanie, sous l'influence des villes, l'usage des robes de mariées blanches se répand de plus en plus, mais ces dernières sont adaptées au costume traditionnel. Leur coupe se rapproche de celle de la vigănău (robe sans manches ressemblant plus à une jupe surmontée d'un gilet), de manière à laisser paraître les jolies manches ornées des chemises (ii).

b) Pièces masculines

Les chapeaux des mariés sont toujours porteurs de signes distinctifs composés de rubans de perles tressées, de pompons de laine multicolore, de bouquets de fleurs, de plumes. En Oaş, c'est souvent un mouchoir brodé qui est posé sur la calotte du chapeau rehaussé d'une grande plume. Ce mouchoir brodé par la future épousée est nommé batistă de bărbierit. Dans certains villages du nord de Transylvanie, il est donné par la future mariée à son futur époux au moment appelé bărbieritul (fête qui se passe à la maison du garçon, la veille au soir du jour de la noce et que le jeune marié célèbre avec ses amis. C'est l'équivalent de l'enterrement de la vie de garçon des célibataires, en France.

Dans le pays de Făgăraş ce mouchoir est remplacé par un fichu noir (tulpan) que le marié accroche sur

l'épaule gauche.

En Vrancea et au nord de la Moldavie, les mariés tiennent un coin de la năframă de credinţă, pendant la cérémonie religieuse.

- A propos des cadeaux de noce

a) Les cadeaux du futur marié :

En général le futur marié donnait à sa fiancée un coffre de dot (ladă de zestre), une paire de bottines ou de chaussures, un cojoc, un fichu (tulpan ou testemel) et dans le sud de l'Olténie et quelques petites zones de Moldavie, un fes rouge.

Il faisait aussi des cadeaux à sa future belle-mère chaussures ou bottines, accompagnées d'une poignée de pièces de monnaie. En échange, celle-ci, lui donnait une serviette tissée à ornement floral, de couleurs variées et vives, et aussi parfois elle remettait elle-même la chemise tissée et brodée par sa fille afin qu'il la revête le jour de la noce.

Ces cadeaux étaient remis au gendre par la bell-mère au moment où les jeunes futurs époux venaient demander pardon (iertăciune) et recevoir la bénédiction des parents. Cet acte coutumier se passait chez les parents de la jeune fille.

b) Les cadeaux de la future mariée

- à son futur mari : la veille du mariage elle lui offre en général la chemise tissée et brodée du jour noce, une ceinture, une écharpe ou un mouchoir et parfois aussi un sac (traistă).

- à ses beaux-parents : une chemise au beau-père, une chemise ou un fichu tissé à la maison, à la belle-mère.

- aux jeunes faisant partie du cortège[1], ainsi qu'aux musiciens (lăutari) : des serviettes ou des mouchoirs. C'est parfois la mère de la jeune mariée qui les accroche elle-même sur la poitrine ou l'épaule des jeunes gens. En Moldavie, ceux-ci portent sur l'épaule une écharpe brodée aux quatre coins de motifs floraux de couleurs variées et vives; elle est carrée, de 4o à 5o cm de côté. A Sita et Vama Buzăului, les jeunes gens ornent leur plosca d'un mouchoir nommé aussi cârpă.

Les chevaux du cortège sont également décorés par la jeune mariée et ses amies. Des mouchoirs ou des écharpes, des petits bouquets de fleurs sont accrochés aux rênes.

c) Les cadeaux des parrain et marraine de mariage (naşi): Il s'agit d'un couple choisi pour "aider" spirituellement et matériellement les jeunes mariés dans l'accomplissement des rites matrimoniaux; ils offrent toujours des cadeaux à la mariée : une chemise brodée (ie înflorată) et en Olténie : une jupe plissée (vâlnic creţ), un voile de soie (maramă) et selon leur richesse : des foulards de soie, des ceintures, des couvertures, traversins, oreillers, et divers tissus d'ornement pour la maison du nouveau couple.

- A propos des pièces spéciales du rituel de funérailles

Une pièce spéciale est confectionnée à la maison

1. nommés selon les régions : terfari ou chemători (annonceurs) dans la région de Braşov, stolnicari en Vâlcea, călăreţi (cavaliers) en Muscel, vătăjei en Moldavie.

pour le défunt : Il s'agit du tissu où repose le corps. Il est nommé păioară, pânza mortului (littéralement : toile du mort), pânză de ochi (toile des yeux) dans la région de Mehedinţi; urar dans les départements de Gorj et de Dolj, ciur dans la Mărginimea Sibiului. En Olténie et Munténie il a la forme d'une croix. En Transylvanie il est rectangulaire. Souvent il est orné d'une seule croix brodé de fil de coton teint (arnici) de couleur rouge, ou de plusieurs petites croix (3 ou 9) rouges et les quatre coins reçoivent un ornement composé de glands rouges, noirs et blancs. Dans la région de Hurez, il y a 9 croix rouges en rang sur toute la largeur du tissu.

Une toile plus fine est posée par dessus le ciur, dans la région de Sibiu et se nomme ciurel.

- A propos des cadeaux de deuil

a) Les cadeaux faits aux proches et aux invités

De nombreuses pièces textiles sont données en guise de souvenirs du défunt (pomană, pl. pomeni) aux membres de la famille, aux amis du défunt et aux invités à l'enterrement.

Dans la région de Braşov, à Săcele, des serviettes sont données à tous les participants, indifféremment de leur grade de parenté avec le défunt. La coutume est répandue également dans toute l'Olténie, où des fichus (testemele) pour les femmes et des serviettes (prosoape) rayées pour les hommes sont distribués également.

b) Les cadeaux faits aux officiants et aux porteurs du cercueil :

Le tissu sur lequel repose le défunt est donné au prêtre, ainsi que des serviettes brodées et des tissus

d'ornement pour décorer l'église. Les tissus attachés aux anses du cercueil et ceux servant à la mise en terre de ce dernier, sont partagés entre les porteurs. Ceux-ci ont comme signe distinctif, dans la région de Braşov, un fichu ou un mouchoir accroché sur la poitrine.

Nous avons eu l'occasion de remarquer que les minorités cohabitant sur le territoire roumain ont des coutumes proches. Dans un village turc, en Dobroudja roumaine, nous avons vu[1], sur la tombe d'un hodja (chef turc), un arbre dont les branches étaient ornées de petits morceaux de tissu. Leur rôle rituel de liaison entre le monde des vivants et celui des défunts ne fait aucun doute.

c) Les cadeaux faits aux enfants, aux pauvres, et parfois aussi à tous les participants :

De petits morceaux de toile où se trouve accrochée à un bout une pièce de monnaie, sont donnés aux enfants, aux pauvres et parfois aussi à tous les participants, comme à Vama et à Sita Buzăului. Ils se nomment bucăţùi (littéralement "petits bouts") dans la région de Braşov, ou salvete dans la Mărginimea Sibiului. Mais là, ils sont distribués seulement aux membres de la famille. Dans la région de Drăgăşani, leur nombre est de 44 et ils s'appellent batiste de mort (mouchoir de mort). Aujourd'hui ces tissus s'achètent au marché. Ils portent un décor au centre, représentant un personnage ou un animal, un oiseau le plus souvent. Cette coutume a cependant tendance à se réduire uniquement aux dons faits aux membres de la famille et aux amis proches.

1. Il s'agissait d'une diapositive projetée au séminaire de Paul-Henri Stahl, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris.

- Les signes de deuil :

En signe de deuil, les hommes vont nu-tête, laissent pousser leur barbe pendant une huitaine de jours et ne changent pas leur chemise.

Pour assiter aux enterrements, les participants recherchent, en général, les harmonies de blanc et de noir. Dans les zones ethnographiques où les costumes traditionnels féminins sont éclatants de couleurs, les femmes essaient d'éliminer les couleurs trop voyantes pour ne garder que les teintes les plus foncées (grenat, rouge, violet, bleu sombre) et choisissent une chemise ornée de petits motifs d'une seule couleur (si possible noire ou foncée).

Dans le Bihor où les cojoace ont des fonctions signifiantes particulières, ces pièces sont portées à l'envers, côté fourrure par-dessus, en signe de deuil. En Transylvanie, près de Cluj, les paysannes en font autant avec leurs catrinţe ou leur tablier de devant, aux broderies de couleurs vives, A l'envers, la vivacité de l'ornementation se trouve atténuée et, en tout cas, les motifs perdent beaucoup de leur valeur esthétique. Dans ces gestes, nous voyons la volonté de s'enlaidir ou de s'effacer en signe de tristesse.

Lorsque les femmes de la région de Făgăraş portaient sur la tête une căiţă neagră cu urechi cu reţe (la coiffure ancienne "à oreilles noires"), elles omettaient de la porter pendant toute la durée de leur deuil. Elles ne conservaient alors que le pomeselnic "cu peană". Les veuves ou les femmes ayant perdu un proche parent tenaient le deuil pendant un an.

En Moldavie, les jeunes gens portant le cercueil de l'un de leur classe d'âge sont habillés en suman noir

et portent au cou un foulard noir. Quand un jeune garçon ou une jeune fille meure, un cortège composé des jeunes gens et jeunes filles du village précède le cercueil. Ils sont appelés drusce et vătăjei. Les filles (drusce) sont vêtues de chemises blanches brodées de noir, de catrinţe et bundiţe de couleurs foncées; leurs cheveux sont déroulés ou dénattés, non couverts, et elles tiennent à la main un mouchoir. Les garçons (vătăjei) sont vêtus de chemises blanches et de manteaux noirs (suman negre); à la main ils portent une ploscă, un baton (băţ) et fichu noir (basma neagră)

Dans un article sur l'organisation magique du territoire villageois roumain[1], P.H.STAHL a parfaitement mis en relief les quatre barrières sociales et matérielles, mais aussi invisibles et magiques, que constituent les frontières du territoire villageois, puis les limites du village, la clôture de la cour de la maison avec son porche d'entrée, et enfin les murs de la maison elle-même. Constatant l'importance donnée au sommet, au milieu et aux angles de chacun de ces espaces où vit l'homme, nous relevons ce passage intéressant à propos de l'intérieur de la maison et plus précisément du milieu de la pièce d'apparat "là où l'on reçoit le prêtre, les hôtes d'honneur, où l'on installe les nouveaux mariés, où sont accrochées les icônes"[2]... "La poutre maîtresse qui traverse le plafond en son milieu est le siège du décor protecteur et des plantes bénéfiques. Lorsque la sage-femme vient dans la maison de l'enfant qu'elle a aidé à venir au monde , elle le prend dans ses bras et l'élève jusqu'à ce que sa tête touche la partie centrale de cette poutre; l'opération est censée assurer le bonheur. Les dépouilles des morts de la famille sont, avant d'être enterrées, placées, au milieu

1. in L'Homme, XIII, nr. 3, Juil. - Sept. 1973, pp 15o-162
2. Op. cit., p. 156.

de la pièce. Enfin, c'est là que le prêtre lit ses prières."[1]

La lecture de ces lignes nous a fait réfléchir sur la place primordiale donnée à certaines pièces du costume par rapport aux autres et aux emplacements privilégiés de l'ornementation dans tout l'ensemble du costume. Nous avons très envie de rapprocher cette hiérarchie des pièces du costume et leur décor de l'organisation magique de la maison et même du territoire villageois.

Les hommes se protègent par des chapelles et des églises élevées aux sommets de leur territoire villageois, par des croix ou des icônes placées aux limites du village, à certains carrefours, et parfois aussi aux sources et aux puits. Puis ils protègent leur habitat par des clôtures dont le porche d'entrée reçoit parfois des ornements sculptés de motifs à fonction magique : arbre, croix, étoiles, soleil, lune. Et - nous l'avons cité plus haut - ils décorent le milieu de la poutre maîtresse de la pièce d'apparat, qui devient alors le point sous lequel une série de gestes rituels se dérouleront tout au long de la vie, dans les occasions importantes (bénédictions, naissances, mariage, mort).

Le vêtement est probablement aussi, dans la mentalité paysanne, la barrière matérielle et sociale de protection, mais aussi la barrière contre les forces maléfiques des mauvais esprits, contre le mauvais-oeil, contre tout ce qui peut pénétrer par les ouvertures et toucher ou souiller directement le corps de l'homme.

Les limites et les frontières spatiales ont leur correspondant dans le vêtement, par les hauts, les bas et les bords latéraux de chacune des pièces le composant, ainsi que par les bouts et les bordures des pièces flottantes (voiles de tête) qui sont effectivement, dans le costume

1. Op. cit., pp. 156-157

traditionnel des Roumains, toujours porteurs de décor.

Les portes cochères sculptées de motifs cosmiques, phitomorphes et symboliques, qui montent la garde de la maison, et les tours des fenêtres, les cheminées, le faîtage des toits, très souvent ornés sur la maison paysanne roumaine, ont leur équivalent dans le costume : toutes les ouvertures sont soulignées d'un décor, le tour des fentes des pantalons, le tour du cou et de l'ouverture de poitrine des chemises, le bas des manches, les bas des jupons.

Pour étayer ce que nous avançons, nous avons recours à la linguistique. Trois mots intéressants font le rapprochement entre la maison paysanne, un élément du territoire villageois, et le costume :

1) Toutes les coutures d'assemblage des morceaux composant les pièces du costume sont soulignées d'une ornementation. En fait, chaque morceau est ourlé, puis il est relié à un autre morceau par un point de couture décoratif, fait à l'aiguille ou au crochet, avec des fils de couleurs qui laissent un décor apparent, quoique mineur. Les Roumaines appellent ces coutures cheiţe (dim. de cheie = clef). C'est le même mot qui ferme à la fois la porte d'entrée de la cour ou de la maison d'habitation et qui ferme (qui termine) la chemise.

2) Dans la région de Făgăraş, l'exemple des feresti sur les cioareci (pantalons d'hiver), est très significatif. Les feresti sont des fentes qui tiennent lieu de braguette, elles reçoivent tout autour un décor parfois très compliqué, fait de soutaches de laine ou de coton. Feresti vient de ferestre qui veut dire fenêtres (dans le langage populaire). Cette appellation familière prouve que dans l'âme paysanne se mêle quelque similitude entre les fenêtres d'une maison et les ouvertures pratiquées dans un pantalon, et leur emplacement est toujours rehaussé d'un décor approprié, doté dans le passé de quelque pouvoir

magique supposé éloigner les mauvais esprits.

3) Enfin un terme intéressant, employé au pluriel râuri et qui veut dire rivières, a été choisi pour désigner les rangées longues et étroites de motifs décoratifs (répétitifs, alternatifs et symétriques) des chemises féminines, qui ornent les manches, de l'altita au poignet et sur la poitrine, de l'encolure jusqu'à la taille. Quand on sait que l'élément liquide, le torrent ou la rivière qui traverse le village, a toujours été doté de force magique par les villageois, on peut se demander si le choix de ce terme, pour désigner un type de décor spécifique du costume féminin, n'est pas seulement une métaphore ?

Ces exemples nous permettent de penser que le choix de certains motifs ornementaux, de leurs couleurs et surtout de leur emplacement, avaient quelques pouvoirs aux yeux des hommes de jadis, avant de n'être plus perçus de nos jours que comme simples éléments décoratifs répondant aux normes traditionnelles de l'esthétique paysanne.

L'intérêt porté à la tête, sommet de l'individu, et à ce qui la couvre est quasi-universelle. Toutes les sociétés primitives hiérarchisées ont connu très vite, comme signe de "distinction", la parure du sommet et des extrémités du corps, soit d'une manière directe par la peinture de la peau, la teinture, les tatouages, soit par le port d'ornements constitués par des éléments naturels : plumes d'oiseaux, os, plantes, fleurs. Ces parures n'ont pas cessé d'évoluer jusqu'à devenir de plus en plus signifiantes ou fastueuses dans toutes les classes ou catégories sociales. Dans nos sociétés contemporaines, les couronnes d'or serties de pierres précieuses et de diamants, sont les couvre-chefs inestimables des empereurs et des rois. Dans un même sentiment - mais avec des moyens modestes bien entendu - il faut ranger les coiffures spéciales portées par les personnages principaux d'un mariage dans un

village roumain. Le marié et la mariée sont les "empereur" et "impératrice" d'un jour, et ils doivent, à ce titre, porter des couronnes ou des coiffes spéciales.

Partout en Roumanie, les mariés portent une coiffure distincte de celle des autres participants, mais aussi de celle de tous les autres jours de leur vie. Spécialement confectionnée par les femmes et les jeunes filles vivant dans l'entourage de la jeune mariée, la coiffure du jour de la noce, portée pour la cérémonie religieuse, reçoit, ou bien un ornement différent, ou bien une forme différente. C'est parfois un voile blanc très fin, en soie brodée, ou un voile de couleur rouge (Moldavie), ou encore un fichu de soie noire à franges, (Transylvanie). Le plus souvent il s'agit d'une coiffe posée sur le sommet de la tête où se mêleront des éléments naturels : fleurs, fruits, graines, ou des éléments artificiels : perles de verre tressées, paillettes, fleurs fabriquées (de nos jours) dans des matières plastiques, montés sur une forme de bois léger ou d'osier. Dans le pays d'Oaş, au nord de la Transylvanie, les cheveux de la mariée font l'objet de soins particuliers par une femme du village spécialiste en la matière. De véritables broderies sont réalisées sur les cheveux longs de la jeune épousée. Avec des fils de laine ou de coton teint, multicolores et des perles tressées auxquels sont ajoutées des tresses de cheveux "étrangers", anciens cheveux coupés des têtes de la mère, des soeurs mariées de la jeune épousée, la "brodeuse sur cheveux" travaille pendant plusieurs heures, la veille de la cérémonie religieuse.

La coiffe ou le chapeau du marié sera toujours orné de plumes, de fleurs, de rubans ou de tresses de perles et parfois aussi portera des ornements métalliques, selon les différentes zones ethnographiques. Parfois sur le fond du chapeau, sur sa calotte, est posée pendant la cérémonie religieuse un mouchoir tissé et brodé spécialement pour

cette occasion par la jeune mariée. Le sommet de la tête reçoit donc toujours un soin tout particulier.

Au cours de la cérémonie religieuse célébrée à l'église, le prêtre pose des couronnes de fleurs sur la tête de chacun des époux. Une informatrice nous a posé un jour cette question : "Savez-vous comment les appellent familièrement les Roumains ? - Cunună,[1] avions-nous répondu. - Non, pirostrie qui désigne le trépied pour soutenir les casseroles sur le foyer. Et l'on dit aussi de quelqu'un qui s'est marié : a pus pirostriile[2] (littéralment il a mis le trépied (sur la tête)). Aujourd'hui en Roumanie on ne met plus le trépied sur la tête de la jeune mariée, mais en Albanie, en 1945, on le mettait encore". Elle[3] me raconta ensuite comment Romulus Vuia, au cours d'un voyage d'étude en Albanie, avait été frappé par ce rituel, très païen, pratiqué à la maison de la jeune mariée, après la cérémonie religieuse. La mariée, assise sur l'âtre, avait été "coiffée" quelques instants par le trépied du foyer avant de recevoir la coiffe définitive de femme mariée, conforme à celle portée par toutes les femmes de son village. Cette manière, sans équivoque, de consacrer la jeune épouse au culte du foyer a donc été connue et pratiquée aussi chez les Roumains puisque l'expression a-şi pune pirostriile (se marier) est restée dans le langage populaire et figure au dictionnaire courant[4].

---

1. Du latin corona, couronne.

2. A-şi pune pirostriile (pe cap) : se marier.

3. Il s'agit de Cela Neamţu qui a travaillé dans l'équipe de recherche de l'ethnologue Romulus Vuia.

4. CANARACHE, Ana; BREBAN Vasile. - Mic dicţionar al limbii române. - Editura ştiinţifică. Bucureşti, 1974.

En Roumanie l'un des moments de la noce, le plus solennel et le plus émouvant, est la mise en place de la coiffe de la nouvelle mariée - celle que portent toutes les femmes mariées de son village - après lui avoir ôté le voile, la couronne ou la coiffe spécifique (găteală de cap) qu'elle portait pendant la cérémonie religieuse et les fêtes nuptiales. Lorsque la tradition est fidèlement observée, la jeune mariée est placée sur l'âtre ou à côté du foyer - endroit sacré par excellence - et la coiffe est mise en place par sa naşa (sa marraine de mariage); elle est entourée de sa mère et de ses parentes proches. Des vers rituels sont prononcés à cet instant solennel et toutes les femmes pleurent. Leur peine est sincère, non simulée. Le mariage est une séparation, il est vécu comme un drame, du moins pendant ces instants émouvants. Cet acte rituel, nommé selon les régions : împânzit, învăluit împropodit, învălitură (la pièce drapée se dit învălitoare) se rapproche par son caractère sacré de la prise de voile d'une femme se vouant à Dieu. Il représente encore de nos jours pour les paysannes roumaines un geste symbolique de la plus haute importance, auquel nulle ne se permettrait de se soustraire. Autrefois, la vie durant, chaque épouse portait sa coiffe sans faillir, car elle était le symbole de la fertilité, de la prospérité et aussi parce qu'elle était le véritable fanion du contrat social passé, le jour de son mariage, devant la communauté villageoise toute entière.

Après la tête, l'importance donnée à la taille est également intéressante. La ceinture et tous les accessoires ou pendantifs qu'elle reçoit, sont dotés de pouvoirs magiques. Nous pensons plus particulièrement aux chaînes de métal argenté suspendues à la ceinture des femmes mariées de la région des Pădureni (Hunedoara), où le costume est le plus archaïque . Ces chaînes font le tour d'une hanche

et remontent souplement s'accrocher de l'autre côté de la ceinture. Des amulettes y sont suspendues, en forme de clefs ou de petits objets oblongs, en plomb ou en argent, qui font penser à des petits phallus. Par leur composition et leur éclat, ces objets étaient autrefois sensés éloigner les mauvais sorts, le mauvais-oeil et assurer aux épouses la fertilité et la prospérité de leur foyer.

Aujourd'hui encore, des opérations magiques sont pratiquées par certaines épouses désirant adoucir le mauvais caractère de leur mari[1]. Le remède consiste à enfouir dans le fumier, pendant deux jours, le cordon d'un des pantalons du mari trop agressif. Les femmes espèrent que ce traitement particulier, directement appliqué à la ceinture, aura des effets lénifiants sur le porteur irrascible.

En réalité toutes les barrières dont nous venons d'évoquer les pouvoirs magiques attribués par les hommes, consistent matériellement et visiblement à protéger, à entourer, à recouvrir et à cacher, de manière à éloigner ou minimiser les effets maléfiques des Mauvais-esprits. Mais si par malheur, malgré toutes ces protections, la malchance arrive quand même, avec son cortège de maux, de maladies, d'épidémies, on ne sera pas surpris que les hommes opèrent de différentes manières pour essayer d'y remédier. Ils essaieront d'abord de procéder ouvertement par des processions religieuses qui les mèneront aux endroits sacrés ou dotés de pouvoirs spéciaux (frontières, limites, angles, milieu, sommet, rivière, source, puits) où les prêtres feront des prières et des bénédictions. Ensuite ils chercheront à pactiser avec les forces malignes pour obtenir leur reddition ou leurs grâces et que soient

1. Ce fait nous a été rapporté par Danièle Masson dont le terrain ethnographique se situe dans le Maramureş, à Breb, au cours d'un exposé au séminaire de Paul-Henri Stahl, en 1979.

exaucés leurs voeux les plus profonds.

La série de gestes qu'ils accompliront seront alors complètement à l'opposé du quotidien : ils agiront seuls ou en très petits groupes, en cachette; leurs actions se dérouleront la nuit, et ce qui est important, ils ôteront complètement leurs vêtements afin d'exposer directement leur corps nu à la puissance des forces dont ils invoqueront l'aide et le pardon. Les femmes décoifferont leurs cheveux (chignon ou nattes). Il était de pratique courante qu'une femme non-fertile parte seule, la nuit, et choisisse un endroit du village, soit à la frontière extérieure du territoire, soit à la limite du village, ou encore au sommet. Complètement nue, les cheveux non coiffés, flottant au vent, elle procédait à des incantations et des pratiques simples apprises à la vrăjitoare, (sorcière) du village ou auprès de quelque vieille parente avertie.

La cueillette de la mandragore, plante dotée de pouvoir magique et médicinal, fait partie aussi de ces rites opérés par les jeunes filles pour les aider à trouver un bon mari. Elles procédaient de la même manière, seules, la nuit, nues, les cheveux dénattés. Ces gestes ressemblent à une sorte de "pacte avec le diable" pour obtenir en secret, la réalisation des désirs les plus chers.

Dans un village de la région de Sibiu, entre les années 1930-1940 au sein des familles paysannes, une intéressante coutume était encore bien vivante. Elle avait recours également à la nudité. Lorsqu'une vache venait de vêler, le maître de la maison devait prendre certaines précautions. Il fallait veiller à ce qu'aucun strigoi (revenant) ne pénètre dans l'étable car il aurait jeté un mauvais sort à la vache. Elle n'aurait plus eu de lait pour nourrir son veau et celui-ci aurait alors été condamné à mourir de faim. Certaines vieilles femmes du village passaient pour

être strigoi ; elles étaient réputées posséder de tels pouvoirs maléfiques sur les bêtes et les gens et il n'était pas toujours facile d'éviter leur visite. Pour rendre inefficaces leurs pouvoirs, il était donc prudent de pratiquer certaines opérations à caractère magique, dès la naissance du veau. Le père prenait un de ses fils - dans le cas précis qui nous a été rapporté, il s'agissait du plus jeune garçon de la famille, âgé de 8 à 10 ans. Le père lui ordonnait de se déshabiller et, complètement nu, le garçonnet devait enjamber trois fois la vache et le veau pour conjurer le mauvais sort[1].

On note ici l'importance de la nudité, bien sûr, mais aussi l'importance du choix de l'acteur qui est jeune et du sexe masculin. Il fallait que l'enfant soit suffisamment grand pour pouvoir physiquement accomplir le geste, mais jeune de façon à ce qu'il soit un être pur.

La nudité avait donc un rôle extrêmement signifiant chez les paysans roumains de jadis. D'autant plus puissant d'ailleurs qu'il n'était pas dans leurs habitudes de se déshabiller quotidiennement pour se coucher. Ce geste devenu par la suite normal et habituel, de se déshabiller chaque soir pour se coucher et de s'habiller chaque matin n'était pas du tout évident dans le passé. On nous a même dit que les paysans ne se déshabillaient pas pour faire l'amour. Ils ne portaient pas de sous-vêtement. Avant les deux dernières générations, les femmes ne connaissaient pas la culotte, ni le soutien-gorge. Les hommes ne portaient pas non plus de slip ni de maillot de corps. Tout au plus, l'hiver, dans les régions montagneuses, portaient-ils les izmene (pantalons d'été) en guise de caleçon qu'ils recouvraient par les cioareci (pantalons chauds d'hiver). Les deux épaisseurs de tissu leur apportaient

1. Information recueillie auprés d'un ancien habitant du village de Casolt dans les environs d'Avrig, dans la vallée de l'Hîrtibaciu.

une meilleure protection contre le froid intense. Les enfants des 2 sexes par contre et les adolescents du sexe masculin seulement se déshabillaient volontiers pour se baigner nus l'été dans les rivières ou les bords de lac. Pour changer de vêtements et les laver, ou pour se préparer à assister aux fêtes, tous et toutes se dévêtaient. Mais pour faire ce qui, maintenant, leur parait normal d'accomplir dévêtus, autrefois n'était pas coutumier. Aujourd'hui, bien entendu, les jeunes paysans et paysannes portent des sous-vêtements achetés aux marchés ou dans le magasin de leur village, sous leur costume traditionnel. Ils connaissent également les chemises de nuit et les pyjamas. Néanmoins, dans beaucoup de familles, même dans les régions où l'on ne porte plus le costume traditionnel pendant la semaine, on se couche encore sans se déshabiller et les femmes, surtout les plus âgées, sans ôter leur foulard de tête. Ce n'est pas parce qu'on possède la télévision et parfois aussi l'eau courante, que l'on a changé complètement ses vieilles habitudes.

Nous venons de voir comment la nudité, c'est-à-dire l'anti-vêtement ou l'anti-protection, était utilisée à des fins magiques et secrètes. A de telles pratiques sont à rapprocher toutes les formes de déguisement ou d'accoutrement ridicule ou laid (l'anti-esthétique) dont s'affublent parfois certains "acteurs" ou participants aux cortèges nuptiaux et pendant certains séquences des fêtes nuptiales. Cette forme de magie a été dénommée par Iouri Sokolov, spécialiste du folklore russe, "magie exopathétique" ou dissimulative. Chez les Roumains, cette forme subsiste encore, moins par magie que par jeu, mais nous pouvons le qualifier de "jeu rituel". Par exemple, pendant la séquence émouvante de la mise en place de la coiffe définitive de la jeune mariée, par sa nașa, les intimes de sexe masculin (parents et amis) du jeune marié, se livrent de leur côté à des pitreries dont le thème central est le

déguisement avec des vêtements et des chapeaux amusants ou ridicules. Ils essayent de mettre sur la tête du jeune marié le plus vieux chapeau, le plus sale, le plus laid qu'ils aient pu trouver. Si de telles pratiques n'étaient pas très répandues dans le monde, elles passeraient pour de simples jeux, mais leur fréquence nous permet de penser qu'elles répondent réellement à de très anciens et très primitifs besoins de se métamorphoser pour se soustraire aux forces surnaturelles malfaisantes et, en tout cas, pour les tromper.

Revenons-en aux pratiques magiques collectives. Il en était une particulièrement intéressante, puisqu'elle mettait en vedette une pièce du costume féminin : la chemise. Celle-ci jouait le rôle de repoussoir en cas d'épidémie de peste. Elle était appelée la "chemise de la peste" et sa caractéristique était d'être confectionnée en une seule nuit par un groupe de femmes du village menacé par ce fléau. Nous citerons ce qu'a écrit Paul-Henri Stahl à son sujet :

> "Les dangers éventuels qui peuvent de l'extérieur
> "menacer la collectivité sont en principe écartés
> "par la frontière du village. C'est là, par exemple,
> "que la peste, imaginée comme une femme au visage hi-
> "deux allant de par le monde répandre la mort, de -
> "vait être arrêtée. C'est pourquoi les paysans re-
> "vêtaient de "la chemise de la peste", chemise fa-
> "briquée en une seule nuit par un groupe de femmes,
> " une poupée qui, attachée à un poteau, était pla-
> "cée debout à la frontière, tournée dans la direc -
> "tion d'où pouvait arriver le fléau"[1].

Des pratiques de même inspiration se passaient naguère en Slovaquie. Quand une famille de paysans venait

1. in L'Homme (op.cit.) p.152

d'acquérir une nouvelle bête, les hommes prenaient le jupon de la femme la plus âgée du foyer, l'accrochaient à une branche d'arbre coupée et faisaient avec cet "étendard" trois fois le tour de l'étable. Puis ils touchaient la bête également avec le jupon auquel les paysans attribuaient quelque pouvoir magique. Parfois, selon les régions, ils mettaient le jupon directement autour des cornes de la bête à laquelle ils faisaient faire trois fois le tour de l'étable. Toutes ces pratiques avaient un point commun : le pouvoir magique était donné à la pièce la plus intime de la femme la plus âgée de la famille. Quand on sait que dans ce pays les femmes cachaient leurs jupons et leurs vêtements de dessous (ceux qui touchent la peau) même à leurs maris et qu'elles s'arrangeaient à les laver et les sécher sans que personne ne les aperçoive, on comprend toute l'importance que prend l'exhibition de ces pièces de vêtement. Pour vaincre le mauvais sort et protéger le bétail des épidémies ou des calamités, ces pièces interdites étaient alors montrées au grand jour, devant toute la famille réunie.

Chez les Roumains, il n'y avait pas, jadis, de pièces de sous vêtements à cacher. Celles qui touchent la peau, en contact direct avec le corps, c'est-à-dire la ia et la poala féminines, ne sont pas des pièces secrètes. Elles sont visibles et ornées de broderies. Elles n'ont jamais été des tabous. Lorsque les femmes les lavaient et les séchaient, elles le faisaient très ouvertement, devant les regards de toute la maisnie. Par contre, ce qui était tabou et prenait une signification particulièrement puissante et occulte chez les Roumains, c'était la nudité.

V - Les doubles fonctions de certaines pièces du costume

Les Roumains attribuent plusieurs fonctions à certaines pièces de leur costume traditionnel. Selon les

pièces avec lesquelles elles sont associées, elles ont :

- soit des fonctions pratiques;
- soit des fonctions cérémonielles (ou magiques).

La gluga (des bergers) et la sarica, nommée aussi bubou ou şubă, gubă selon les régions, sont des vêtements d'hiver, douillets et chauds, portés aussi bien par les hommes que par les femmes. On, en Transylvanie, ces pièces sont portées, obligatoirement, par les mariés lors des cérémonies religieuses du mariage, et ceci quelle que soit la saison. En Moldavie, de longs manteaux chauds et lourds (sumane)de drap de laine feutré, de couleur sombre, doivent également recouvrir les mariés durant la cérémonie.

Ces pièces ont donc, selon les occasions, des fonctions différentes : fonctions pratiques pour tous les jours froids de l'hiver et fonctions cérémonielles, si elles sont portées avec les coiffes spéciales de noce, quelle que soit la saison. En été, les mariés sont les seules à porter ces pièces encombrantes et chaudes qui n'ajoutent rien à l'esthétique de la parure. On peut se demander alors si ces pièces spécifiques ne représentent pas une protection magique supplémentaire, devant permettre au jeune couple qui se forme de se dissimuler aux Esprits malveillants qui pourraient leur vouloir du mal. En ce cas, ces pièces de vêtement seraient dotées de propriétés magiques que l'on pourrait ranger dans la forme de magie exopathétique dont nous avons parlé plus haut.

Nous avons donc vu successivement de quelle manière ont évolué les comportements des villageois roumains à l'égard de leur costume traditionnel. Si les fonctions de différenciation évoluent lentement, celles de l'appartenance et de l'identité, perdent de leur signification et tendront

à disparaître.

Dans un avenir plus ou moins proche, nous pensons que les fonctions esthétiques des costumes persisteront en Roumanie. Malgré la dégradation de la valeur intrinsèque des costumes qui sont confectionnés de nos jours - et dont les observateurs extérieurs au milieu rural sont conscients - nous estimons que les fonctions esthétiques demeurent et demeureront, car les attitudes des porteurs vis-à-vis de leur "beau" costume n'ont pas encore changé. Ils restent convaincus que leur costume est le plus beau et le chérissent davantage que leurs vêtements de ville.

Quant aux fonctions cérémonielles, nous osons dire qu'elles sont en train de se muter en "fonctions sacrées". L'expression n'est pas exagérée. Les costumes traditionnels, conservés avec soin et fierté par les familles paysannes et rurales, ne sont plus guère portés que pour se rendre à l'église, le dimanche et les jours de fête, pour assister aux cérémonies de mariage et aux enterrements, et pour accomplir les rites religieux consacrés au culte des morts. Les costumes sont presque toujours ôtés, aussitôt de retour de l'église, car ils sont précieux et doivent être épargnés. Les gens d'âge moyen et surtout les gens âgés ne peuvent plus les renouveler car ils coûtent trop chers.

Enfin, une nouvelle stimulation est aujourd'hui donnée aux costumes populaires. Ils sont portés par les danseurs, chanteurs et musiciens des groupes folkloriques formés et entraînés dans les villages par les animateurs des foyers culturels, et dans les villes par les moniteurs des maisons de la culture. Les groupes se mesurent, s'affrontent sous forme d'un concours permanent, les meilleurs étant récompensés par leur participation aux grandes

fêtes annuelles se tenant au sommet des montagnes - comme les anciens nedei. Il s'agit donc des fonctions festives des costumes populaires. Ces fonctions nous semblent à l'opposé des "fonctions sacrées". Elles risquent dans un avenir -assez lointain heureusement - de devenir les seules fonctions des costumes populaires. Ceux-ci seraient alors banalisés et réduits au seul rôle d'uniforme. De tels uniformes existent déja. Ils sont confectionnés pour les besoins du plateau ou de la scène et portés par des groupes de professionnels ou d'amateurs citadins.

Mais l'heure de ce destin unique est loin de sonner en Roumanie. Les costumes traditionnels sont bien vivants parce qu'ils sont encore, dans de nombreuses régions, confectionnés par les villageois eux-mêmes, qui les revêtent à de nombreuses occasions. Les porteurs et les possesseurs de costumes continuent à leur attribuer des fonctions signifiantes essentielles, témoignant de la pérennité de l'éthique paysanne roumaine.

Ouvrages consultés

BĂNĂȚEANU Tancred - Arta populară Bucovineană - Centrul de îndrumare a creaţiei populare şi a mişcării artistice de masă a judeţului Suceava, 1975.

" Arta populară din nordul Transilvaniei - Casa creaţiei populare a judeţului Maramureş, 1969

" "Portul popular din Tara Oaşului" în Caiete de artă populară 24.11.55. - ESPLA, Bucureşti

BOGATYREV Petr. - The functions of folk costume in Moravian Slovakia. The Hague, Paris, Mouton, 1971

DIMA Alexandru - Arta populară şi relaţiile ei - Bucureşti Editura Minerva, 1971.

FORMAGIU Helvig, Maria - Portul popular din România - Muzeul de Artă populară al Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1974.

GODEA Ioan - Caracteristici ale culturii populare din Bihor - Editura S. T., Bucureşti, 1977.

IORGA Nicolae - L'art populaire en Roumanie. Son caractère, ses rapports et son origine. - Paris Gambert éditeur, 1923.

" Histoire des Roumains et de leur civilisation- Librairie universitaire J. Gamber, Paris 1920

LEROI-GOURHAN André - Milieu et Techniques - Paris, Ed. Albin Michel, 1945 et 1973.

MARINESCU Marina - Arta populară Românească. Tesături decorative. - Editura Dacia, Cluj-Napoca, - 1975

" "Tesături româneşti de ceremonie, funcţie şi tipologie" în Studii şi cercetări de istoria artei - Seria Arta plastică, tom. 18, nr.1 Bucureşti, 1971.

OPRESCU George - Arta ţărănească la Români - Bucureşti Cultura naţională, 1922

" L'art roumain de 1800 à non jours. - Ed. John Kroon, Malmö (Suède), 1935.

OPRESCU George - L'art du paysan roumain. - Bucarest Académie roumaine, Collection de l'âme et de la pensée roumaines, VIII, 1937.

PETRESCU Paul - Creaţia plastică ţărănească - Editura Meridiane, Bucureşti, 1976.

POP Denise - "Art populaire et identité culturelle : le cas du costume populaire "national" în Bulletin d'informations nr.2 (Juin 1978) du Groupe de Travail sur l'Europe centrale et orientale de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris - pp. 28-35.

"L'unité dans les costumes traditionnels roumains" în Buletinul Bibliotecii româme, Vol.VI(X) - Serie nouă, 1977/1978, Freiburg, pp.211-246.

POP Mihai - "Problèmes généraux de l'ethnologie européenne în Folclor literar, IV, Timişoara, 1977, Universitatea din Timişoara, Facultatea de Filologie - Istorie, pp. 5-21.

STAHL Paul-Henri - "L'organisatin magique du territoire villageois roumain" în L'Homme, XIII, nr. 3, Juil-Sept Paris, 1973 - pp. 150-162.

TZIGARA-SAMURCAS Alexandru - L'art du peuple roumain - Bucureşti, 1925.

UN AMBASSADEUR DE FRANÇOIS Ier DANS LES PAYS ROUMAINS: ANTONIO RINCON (1522-1523)

Par Matei CAZACU

Le document que nous publions ici n'est pas inédit: il a été découvert et publié au début de ce siècle par V.-L.Bourilly[1] auteur, entre autres, d'une remarquable étude sur la politique orientale de François Ier [2]. Nicolae Iorga a eu connaissance de ce texte, ou du moins d'une partie, car il ne retient du document que la mention de la présence des ambassadeurs moldaves en Pologne en 1523[3]. Mais son renvoi est incomplet et inexact et, par conséquent, le document n'a pas été connu par l'historiographie roumaine[4]. Ayant comparé le texte imprimé avec l'original qui se conserve à Paris, aux Archives Nationales, nous avons constate plusieurs erreurs de lecture dans l'article de Bourilly, ce qui nous a incité à lui donner une nouvelle édition. Car l'acte en vaut la peine.

Tout d'abord, il repousse d'une bonne année le début de la politique orientale de François Ier, dans sa variante "chrétienne", car le roi de France s'adresse aux Hongrois et aux Polonais pour les décider à s'attaquer à Charles Quint. Les Impériaux avaient déjà commencé à accuser le roi "très chrétien" - et notre document en est le premier témoignage - d'avoir des "pratiques" secrètes avec les Turcs pour les jeter contre l'Europe Centrale. Ensuite,

c'est l'importance de la Transylvanie et de son voïevode, Jean Zápolya, qui est amplement soulignée par la visite qu'Antonio Rincon lui rendit, en plein hiver 1522-1523, "al confin de Valaquia". L'homme fort de la Hongrie avait, aux dires de l'ambassadeur français, une armée impressionnante: "gran exercito che si no le avesse visto nò lo averia creduto mai". Zápolya essayait, en ce temps, de repousser les attaques furieuses des Turcs de Mehmed bey, battus en octobre-novembre à Rucăr et Dridu, et qui allaient imposer en Valachie, en avril 1523, leur protégé Vladislav III[5].

Ce n'était là que la première ambassade, dans une longue série qui durera 20 ans, d'Antonio Rincon, qui prend ainsi place parmi les voyageurs étrangers en Roumanie[6].

Nous rééditons donc son rapport d'ambassade daté Venise, 4 avril 1523, en indiquant dans les notes les différences de lecture constatées en comparant l'original avec l'édition de Bourilly. Nous avons gardé les abréviations courantes du texte: par ex.,: V.S.Illma=Vestra Serenità Illustrissima; Mag^{t} X^{ma}= Majestà Christianissima. Noua avons mis entre crochets carrés /_ _/ les mots ou parties de mots manquants que nous avons restitués.

Notes

1) La première ambassade d'Antonio Rincon en Orient (1522-1523), in Revue d'histoire moderne et contemporaine, II, 1900-1901, pp.23-44. Texte original et traduction française.

2) Les diplomates de François Ier. Antonio Rincon et la politique orientale de François Ier (1522-1541). in Revue historique, CXIII, 1913, pp.64-83, 268-308. Le livre fondamental à ce sujet reste toujours celui de I.Ursu, La politique orientale de François Ier, 1515-1547, Paris,1908; voir aussi H.Lapeyre, Les monarchies européennes du XVIe siècle. Les relations internationales, Paris,1973 (Nouvelle Clio,31).

3) Istoria românilor, IV, Cavalerii, Bucarest,1937, p.315, note 3.

4.) Pour le séjour de Rincon en Pologne voir A.Wyczański, Francja wobec państw Jagiellońskich w latach 1515-1529. Studium z dziejów francuskiej polityki zagranicznej epoki odrodzenia, Wroclaw,1954,pp.86-99. (Prace Instytutu historycnego Uniwersytetu Warszawskiego,6).

5) N.Iorga, op.cit., pp.312-314; T.Palade, Radu de la Afumaţi, Bucarest, 1939.

6) Voir Călători străini despre Ţările române,ed. par M-lle Maria Holban, I, Bucarest, 1968. A corriger également la date de la mort de Rincon, qui n'est pas 1540 (p.233),mais début juillet 1541. (A. de Ruble, Le mariage de Jeanne d' Albret, Paris, 1877, p.149-151; V.L.Bourilly, op.cit., p. 44, note 1).

ANNEXE

1523, 4 avril. - Venise. Rapport d'Antonio Rincon à Guillaume Gouffier de Bonnivet, amiral de France, au sujet de son ambassade en Hongrie, en Pologne et en Transylvanie.

A. Paris, Archives nationales, J 964,no. 20. Original.

Illustrissimo Monsignór Monsignor mió

Io me rrecomendo tres humilmente a la bona gracia de V.S.Illma, a la qualle come mio singulár patrone desidero cum tuto il core servir. Monsr.[1], dopo che mi parti de San Jerman in la Haya de la Mag^{t} X^{ma} et de vostra Illma S., nó o abuto comodita de scriber, equando alcuna ce fora, periculosa fuse stata; ben credo che V.S.Ill. nó sia stata senza admiracione del mio tanto tardár a scribér, sia certo che nó o stato a dormire, anti senpre in longhi et pe-

riculosi viagi, come il presente portadór corrier de Lion dira a V.S.Illma; il qualle vene cum me e fin aquesta ora mai nó mi a abandonato un paso, il qual suplico a V.S. abia per rrecomandato. Dio laudato, io són sano et salvo et a fine de tuti nostri cogitationi; e piu breve che potero in questa mia diro quello che in questo viagio me a succeso.

Pase il paese de Allemagna, Tirol et Austria: sempre ebe in mio andár bona ciera dali amici e donde o potuto cum la lingua fece il dovér; pase in Ungaria e il rre e la rregina e la magior parte de suo conseglio erano in Bohemia, e tuti quelli signori ungari separati l'uno de l'altro, che nó poca fatica e desconzo me fu, che quel gran signor vayvoda de Transilvania a chi io portava litere de la Mag^{t} X^{ma} era molto lontano in confini de Turchia cum exercito proprio suo per che era pasado il Danubio un basxa turco con moltitudine de gente e lui lera andato in contra; non me parse andár da lui; pur con animo deliberato che o de servir la Mag^{t} X^{ma} me dispuse a cominciar le negociacion e fui atrobar quel conte Bornamisa a Buda, cita testa de quell rregno, che il ditto Bornamisa stava li locotenente de suo rre, parle con lui, e dopo molte altercacioni le dete la litera de la Mag^{t} X^{ma} at acetata nó senza admiración, in fine rresto servitór et aficionato de la Mag^{t} X^{ma} parato a far ogni cosa contra la casa de Austria, avendo spalle; me conforto andár al Ser^{mo} rre de Polonia, che colui era il fundamento senza il qualle nisxuno in Ungaria se moveria; con questo, me parti de lui.

Fui a trobar al arcevescovo de Strigonia, primato de Ungaria che ante era vescovo de Cinque Eclesie per il qualle etiam portava litere de sua Mag^{t} X^{ma}; il qualle trove in una sua tetta, parle larghamente con lui; il qualle nó se determino come l'altro, forse per esér eclesiastico; pur in sue parole io conoscete che la pratica le piasceva;

me pregho nó desistesse de mio santo proposito e che andase[2] del rre de Polonia; che lui presto stava a far tute le cosse che bisognarón per suo rre e per il rregno e per la salveza de sua testa; nó rresto senza paura; in pero, nó li dete la litera de su Mag^{t} X^{ma} per che cusi me parse che bixsognava per a lora per no alterarlo piu.

Cum questo principio, me parti de Ungaria per andár in Polonia, e fui a una cita che se chiama Carcovia, la principal del rregno e dove[3] la rresidencio del rre de Polonia; ma al presente nó era la, che stava nel suo ducato de Lituania ali confini de Moscovia che el Mosco tratava tregue cum lui. Trove li in Carcovia un signor palatino locotenente del rre suo, gran segnor, e bon servitor de suo rre, favorito suo, creato cum lui de adolecencia, il qualle se a mostrato tanto servitor e aficionato de la Mag^{t} X^{ma} che nó se potria dir piu; che come sepe che io era homo de la Mag^{t} X^{ma} me fece grandissimo honór, me dete cavalli, me dete un gentilohomo suo che me aconpagnase et servese fin a dove trovase il rre, et cusi me parti verse setentrión et camine XXIII iorni a la tramontana dove sono intensisime frigidita.

Arrive a Vilna, cita de Lituania dove il rre stava, e gia il ditto S.palatino avea scrito de mia venuta a mos. le vescovo de Posnonia gran signor in spiritual e che tuto governa. Ante che arrivase me mandaron in contra un gentilhomo con asai bona compania. La vigilia de Natalle parle a questo ditto S.vescovo e mostro gran piascer de mia venuta e molto se mostro etiam servitor de la Mag^{t} X^{ma}, oferendo se molto caldamente. Di de Natale fui invittato de questo S.vescovo, dove no mancorono[4] cirimonie e demostracioni amorevoli; il qual me dise che, dopo le vespere, il rre suo me volea audire; fate le vespere, il rre mando per me un gran principal homo con gran compagnia e a suo modo ben e rricamente in ordine; intre in la sala dove il rre

stava bene aconpagnato; commo arrive, fece doi pasi e me dete la mano, puo se ando verso sua camara e me meno seco, e tuti quelli baroni fece rrestar fora, salvo quel dito S. vescovo; fermata la camara, le dete la litera del X^mo rre nostro Signor, laqual dete al ditto vescovo, e letta, me disse che dicese tuto quello avea in comissión; al qualle disxi in questa forma:

"Il christianissimo y potentissimo rre de Franza e ducha de Millan, Signor de Genova, signor mio graciossissimo, manda per me a V.Serenita faternalli et amicabilli saluti, e dice che lui come una de le principal teste de la christianita dolendose del periculo in che la rrespublica christiana sta e maxime il rregno de Ungaria, nó a posuto star senza procurár e pensar sopra il rremedio; e per tal causa, su Mag^t X^ma me a mandato da Vostra Sere^ta come homo bene informato de queste cose[5] per pregar et exortar la Serenita Vostra voglia pigliar cura e fatica a rremediar quel rre et rregno de Ungaria, puo[6] che a nisxun toca piu che a Vostra Ser^ta per esser suo barba e vicino et in eta di simille cose governar, etiam per avisar le machinacioni et fraudi che li doi fratelli cio e Carrolo e Fernando tratan et ordinan de fár; de che a V^ra Serenita nó solo vergogna ma dano evidente et anichilacioni de vostro stato et rregno, de che la Mag^t X^ma nó poco despiascer averia;e qui io li declare de molti periculi che de parte de alcuni sui potenti vicini se le rrecrecián cio per Alemani et Pruteni et altri, che facili fu a creder perche erano verita, mostrandole la amicicia con questoro eser le danosa.

Apreso li disse: Sua Mag^t X^ma me comando che parlase alcuni signori de Ungaria e li confortase de sua parte voleseno in tuto aderir a la Serenita Vostra, il che facendo salvariano suo rre e rregno e fariano cosa grata a su Mag^t X^ma e salvariano sue proprie teste, lequali don Fernando vol perdér; liqualli o trovati[7] voluntarosi de far

ogni cosa posibile, de sorte che nó manca che la volunta e decreto de V.Ser^ta la qualle essendo bona a obiar tanto scandalo e tirania e danno de la Christianita, il X^mo y Sacratisimo[8] rre mio dice che non e per mancar a la Serenita Vostra de honeste favór e subsidio come quello che le cose honeste et magnanime le piasceno; il qualle trovando in Vostra Serenita quella deliberacione e volunta che se conviene verso sua Mag^t X^ma, Su Mag^t X^ma volle tignir V^ra Serenita per fratello e vero amico e come o ditto nó e per mancar in cose che a tan alto et tan X^mo rre come[9] lui e rrechieden.

Apreso li dise: "La Mag^t X^ma fa intendér a V.Ser^ta lui nó eser causa de la guerra che al pregente se fa entre su Mag^t X^ma y cathólico et anglico re, ma lór eser stati li qualli tuti doi ano rroto e defraudato le lor parole e sacramenti senza rrespetto de Dío ne del mondo, che sua Mag^t X^ma spera in Dio presto far li pentir et doler de suo errr." E questo me a parso dire per che sepe come loro aveano scrito a questo rre scusando se e dicendo che la Mag^t X^ma era la causa de questa guerra, che a nisxun acordo volea vignir e che lui era che i facea vignir il Turco; e si, la come im Alegmaña, dove questa nova era sparsa, io la o fatto con verita smentire.

Finito che io ebe de parlár, chiamo a se quel dito vescovo, e parlo un poco cum lui, e po il ditto S.vescovo me rrespose in questa forma: "La sacra rregia Mag^t a inteso quanto avite ditto[10] de parte de la Mag^t X^ma consaguineo e fratello suo honoram^mo, al qual fa infinite gracie dela cura piglia su Mag^t X^ma de sue cose, dice che e molto alegro de vostra venuta per eser mandato de sua Mag^t X^ma, a che i lui[11] a in piu honór che a nisxun altro inperatór[12] ne rre del mondo; dice che siate il ben venuto e che come queste cose sián de pensar sopra, vole pigliar suo conseglio, e dara orden come siate presto spediito, et dice che in questo mezo tenpo faciate bona ciera, che fate conto che site in rregno de sua Mag^t X^ma. E cusi me parti per mi

alogiamento, dove gia era un gentilomo dela casa del rre cum diece servitori, il qualle me provedeva largamente de tuto il necesario.

Tratando in sue tregue se concluderón per cinco ani, e mia vignuta nó fu picula causa; licencio li inbasatori moscuiti li qualli erano cum seycenti cavalli; licencio etiam il inbasator del Tartaro rrefirmata la pace perpetua; presa senza parar un giorno, vene a Carcovia, dove in la via me furono date diverse demostracioni de amore.

Arrivati a Carcovia erano vignuti diverse[13] inbasciatori: un nuncio del papa, doy de rre d'Ungaria, dui de Fernando, doy del Vayvoda de Moldavia, ben aconpagnati; questi signori sopraditi[14] vescovo de Posnonia et Palatino Carcoviense tanto se mostravan servitori de la Mag^{t} X^{ma} che nisuno era tanto honorato come mi, facendo me visitationi publice[15] et secrete, feste e[16] bancheti, e tuto quello a honorar uno convene, senpre a la Mag^{t} X^{ma} oferendose; questi dui sono quelli che governani il tuto e pono quel che voleno con sue re emeritamente, certo sono homini che valeno.

Quatro giorni dopo che fuimo arrivati a Carcovia, il rre mando per me cum grande honór; il qualle trove in sua camera solo cum questi doi signori sopraditti; e me fece grande acoglienza, e dise me che me avea fatto chiamar per intender si avea alcuna altra comisión de sua Mag^{t} X^{ma}, che si lavea dicese liberamente. Al qual io rrisposi nó avér altra comisión che quella che avea ditto, che sua Sere^{ta} se rresolvese e me mandase dar rresposta; che ben intese alora che averia voluto piu streta pratica, io sequitai che asai era che sua Mag^{t} X^{ma} a nulo interese mosso motu proprio avea oferto suo favore et susidio al rremedio de quelli rregni, che sua Mag^{t} X^{ma} nón a costume de laxar in periculo sui boni amici intre li[17] qualli reputa la Serenita Vostra. Molte cose se parlarono quel di e in tuto il rre se mostrava obsequentissimo a la Mag^{t} X^{ma}; voltarono il parlare sopra il vayvoda de Transilvania, dicendo che in le cose de Ungaria questo e gran parte; demandareno me se io volea andar de lui, io rrespose che si mi andata iuvava[18] che volintier il faria, e per quel di[19] me parti senza altra resolucione.

Li inbasatori de Fernando lavoravano e se desperaván per che ogni di trobavan il Re piu fredo de sua parte; io no cesava de tratar cum quelli doi preditti[20] signori e far il posibille per guastar la amicicia intre la casa[21] de Austria e questo Re; e veramente si piu larga comision portava, nó dubito che la guerra a questa ora fura rrota intre loro, per che li andamenti tali conieture mostravano.

Secundo di di febraro, il rre iterum mando per me cum gran conpagnia; arribato a sua camara[22], li trobe come laltra volta solo, exceto quelli doi preditti, come intre, il rre con senbiante alegro me dise averse gia rresoluto e fatto me chiamar per far me dar la rresposta, e comando al ditto S.vescovo che parlase, il qual cum parole asai acomodate comincio che la sustancia e talle:

"La sacra e rregia Mag^{t} del rre nostro signor, avendo rrisguardo a la grandeza de la Mag^{t} X^{ma} et a quella inata bonta che a mostrato verso lui tuto ben considerato, sua Serenita se a rresoluto in questa forma. Fa infinite gracie a sua Mag^{t} X^{ma} de la cura che nó solo al ben general de la Christianita, ma in particularita del Re de Ungaria e rregni sui, e de la humanita et amor che sua Mag^{t} X^{ma} mostra aver con sua Serenita; etiam li fa gracie per li avisi dati da parte de quella li qualli ben cognosce che tuti rresultano in beneficio et honor de sua Ser^{ta}; e lui, no ingrato a tanta desmostracione[23], dice, benche finqui sua Serenita abia abuto animo de far piascer a sua Mag^{t} X^{ma}, adesso con tuta deliberatione et volunta sta parato far tuto quello che sia in benefício, in honór, in piascer de sua Mag^{t} X^{ma}, oferendo la persona, il rregno, con tuta sua potencia; e sua Serenita in fine no e per mancar come vero amico et fratello, e de questo podite far certa sua Mag^{t} X^{ma}.

Apreso etiam li da gracie per parte del Ser^mo Re Ludovico nepote suo carissimo, del qualle sua Ser^ta a tenuto senpre singular cura e de soi rregni, ma che adesso esendo avisxato per pieta de sua Mag^t X^ma de li andamenti de Fernando enemico piu presto che amico, con piu vigilancia atendera a interronper[24] et obiar che nó posano aver loco sue cogitacioni che facille sera contrastar li maxime asistendo la volunta et favor de sua Mag^t X^ma.

Apreso sua Ser^ta dice che ben cognosce il vero amor che sua Mag^t X^ma le porta, puoche nó lasa de solicitar etiam li grandi de Ungaria senza liquali no poteria vignir in efetto questa[25] negotiacione, che encora sua Ser^ta li solicitara acio tuto vegna in quel fin che sua Mag^t X^ma desidera et vole, et si voi volite andar al vayvoda o ad altro in Ungaria, sua Ser^ta dice che mandara cum voi un suo nuntio acio quelli signori sapian la volunta de sua Ser^ta eser cum quella dela Mag^t X^ma, per li quali dara sue litere.

Apreso dice che a abuto gran piascer intender sua Mag^t X^ma nó eser causa de la guerra che adeso se fa intre sua Mag^t X^ma e Carrolo e Anglico Re, che de altra forma le aveano scrito loro; sua Serenita dice che nó puo se nó despiacerle per eser in discordia tan potenti principi in tenpo che tanta necesita era de unione contra tan ponderoso enemice come e il Turco che l'ano pasato conquisto Belgrado e questo a conquisto[26], Rrodi principali doi porte de la Christianita: come si voglia sua Serenita ridice che in tuto quello sia posibile e per aderir e sequir la Mag^t X^ma a la qualle se oferre et humiliter recomenda; e sua Ser^ta scrive a sua Mag^t X^ma rremetendose a voi". Io le rrendete gracie de parte de la Mag^t X^ma il meglio che sepe, e cusi me parti per me alogiamento.

L'altro giorno, questi doi signori episcopo et

palatino veneno a mio alogiamento venendo de la mesa, dove molte cose tratamo; concludemo che io andase al vayvoda; concludesemo che il rre de Polonia mandase in Bohemia un inbasador de conto e li sedese per levar li Bohemi de la devotione de la casa de Austria per rronper si alcuna negociacione li venese; conclusemo che tratarian cum li inbasadori de Ungaria il necesario. A la fine me pregaron tuti doi volese rrecomandarli in la bona gracia de sua Mag^t X^ma. Certo a soi andamenti ben se vede che sono piu caldi che noi a questa negotiatione.

Io me parti per andar al vayvoda de Transilvania, pase Ungaria e tuta Transilvania, fui al confin de Valaquia, dove stava questo signor vayvoda con gran exercito che si no lo avese visto nó lo averia creduto mai. Fui da lui ben visto e carezato, et aceto la litera de la Mag^t X^ma vuluntier e[27] mostro me una altra litera de su rre Luise. Io le dise tute le cose che me parseno conveniente a comoverle, come fece alora nisxuna rresposta[28], me dete seno che rrengraciava la Mag^t X^ma. Stuve sete giorni cum lui ben tratato; al fin me disse che volea responder, e disse: "Io facie infinite gracie a Su Mag^t X^ma de la humanita et clemenciá sua usata verso de me, e Dio voglia che me de gracia anti che mora servir a sua Mag^t Y^ma come tegno il desiderio; che sia certa su[29] Mag^t X^ma che in eternum li[30] sere servitor. Ben so e nó cosa nova per me che la casa de Austria me vorria deffar se podese a torto et io certo de questo volintier faria ogni cosa contra esa, ma esendo io solo nó poteria inovar ne cominciar alcuna cosa, che si comenzase nó avendo altre spalle me perderia, per che li inimici sono apreso e potenti e sua Mag^t longe e ancora[31] nó me dite altro de parte de[32] sua Mag^t X^ma, se nó che nó mancara. Per tanto io me parto a Buda per far far una congregacione o dieta li intendero como stan disposti li altri signori, etiam vedero quel che poso far.

Voi fate intender a la Mag^t X^ma che io son suo

servitór fin a la morte, e che potendo non son per mancar a sua Mag^{t} e che son per fár quello che il Ser^{mo} rre de Polonia fara, servando senpre lo honor mio. In quelle sete giorni licencio la gente se non quelli che doveano rrestar a li confini, ali qualli dete due pague; lui se parti cum centi cavalli ligieri e poco tren a piu andar, e drieto a lui sequivan ducenti homini darme bohemi e ducenti scopetieri.

Fui iterum a trobar l'arcevescovo de Strigonia al qualle dete la litera de la Mag^{t} X^{ma}, encora una del rre de Polonia et ben che sue parole són tute rreligiose, desideroso de far facende contra Fernando per che se teme la[33] litera de la Mag^{t} X^{ma}, pose sopra sua testa e dise: "Io son obidiente capellano de sua Mag^{t} X^{ma}. Questo prete e potentissimo de denari et de genti ben che non tanto come il vayvoda, che dicen che a la quar /ta parte/ del regno de Ungaria de patrimonio, senza li tenuti et oficii.

Bornamisa[34] me mando un meso, che per niente non dovese vignir a Buda, per che gia li altri signori se congregavan a la dieta e se suspetava de me benche ancora nisun sapea la pratica seno li tre sópraditi, per che esendi li molti Allemani nó me intrevenese alcun dano; che me dovea vignir a Venetia e dar aviso a la Mag^{t} X^{ma}, etiam al rre de Polonia et aloro scriber quello che doveano far; e cusi parse el dicto archevescovo e cusi me parti. La dieta dovea cominciar dominica in pasione; pur la dilataron al di de Sant Jorgio XXIII de abrille. Io son gionto qui a Venetia sano et salvo et nó stanco de servir sua Mag^{t} X^{ma}.

Io o voluto dar a V.S.Illma intera noticia del tuto, o de la magior parte de quel che o fato in questa mia vignuta, acio sapia come le cose vano e faza quello che sera piu utille a la Mag^{t} X^{ma} e nó diro, quante fatiche et incomoditate o pasato in questo viagio, per che nó para che voglio far carestia de me; pur sapia V.Illma S. che

o patito periculi afani e necesita; e tuto lo tegno in gloria per aver servito a sua Mag^{t} X^{ma} et aver fatto quello che volse et dise de far. A V^{ra} Illma S. suplico me abia per rrecomandato apreso la Mag^{t} X^{ma} et apresso la Excellencia Vostra, che nó voglio altro mezo cum quella se nó quella medema e me comande tanto quanto debia far tanto sopra li negocii quanto sopra il eser mio.

Io no so come le cose stan de la; pur dico che la casa de Austria e grande per tuto e nó cerca senó la destrucione de Franza. Questa pratica e rreduta al termine che V.S.Illma a intesso nó se deve de lasxar rrefredar, che veramente si piu comísion avea de obligar alcuna cosa o fora venuto cum me un gentillomo frances che io diceva anti, nó dubito che l'archiducato de Austria nó fusse adeso perturbato, nó voglio dir perso, per che tuti questoro ano una volunta strema de far mano, se[35] atentano, che ano rrespetto vedendo che nó ano spale; et del altro canto o ditto e declarato per parole, per litere a sue medemi australi la tirania con che góvernan che si se facese movimento alcuno per parte de Polonia, tuta la nobilita prenderia l'arme contra don Fernando, per che lui a fatto per cosa ligiera...[36] a sete gentilohomini principali del paese cosa che ia mai fu fata in Austria ...[36] stano soto sopra.

Monsignor, questo re de Polonia e[37] potentissimo e dico potentissimo per che ...[36] e justo e homo de nó perdir le, che nó solamente e potente de se ma etiam tuti li s/ignori de Unga/ria, o la magior parte le tenen come un Dio etiam il rregno de Bohemia solo le[38] ....[36] gatoli parentati e amicicie vechie fatte per il fu inperator ss deve far ogni de ....[36] per confirmar questa amicitia, acio se declare inimico deli inimici de sua Mag^{t} /X^{ma}/ gia e che ve dico che nó vedo miglior inpiastro per rresolver quella dureza della ...[36] volta che questo

re fose declarato inimico de casa de Austria calaria cum 50 mille /et altr7etanti fanti[39] quante ne volxse levar de Bohemia gia no e pericolo ne fatica a[40] ...[36] solo...[36] a de nostra parte si manca.

Monsignore dico che se deve questa negotiacione redur a fine, e far tuto quello sia possibile, per che molto[41] inporta e con poca fatica e poca spesa potremo rremover tuti questi rregni contra li inimici de la Mag^{t} X^{ma} e movendosi Carrlo e Fernando perderano la furia e per aventura piu.

Apreso e de considerar e rreguardar a la longa si mosi serano questoro su le arme como io stimo, facendo la Mag^{t} X^{ma} de suo canto la diligencia e oferta che convenga pasando poi Carrolo in Italia come volle far, in quindeci di podemo meter un exercito groso in Italia de Poloni et Bohemi per le terre de Venetiani a despetto de tuto il mondo; V.S.Illma e colona dove tuto questo depende apreso a sua Mag^{t} X^{ma} e che miglior intende e sa; il tuto considerato, so che fara il meglio e de la volunta de V.S. Illma me[42] comande avisar.

Io mando cum questa mia la litera del re de Polonia per sua Mag^{t} X^{ma}. Si se avera de proceder sua Mag^{t} X^{ma} se dignara de le rrescriber et sua Mag^{t} X^{ma} deve scriber rremersiando e oferendo aquelli doi signori de la bona volunta et afetto che ano a la Mag^{t} X^{ma} / l'uno e reverendo in Christo P.Petro episcopo Posnaniensi rregni Poloni vicecancellario, l'altro spectabili ac magnifico Christoforo de Zsidloviez, in magna epatos Domino et credi[43] palatino et supremo capitanyo Carcoviense. Questi doi sono quelli[44] che pono apreso il suo rre e ano gran volunta de servir sua Mag^{t} X^{ma} e per tanto e ben che para che sua Mag^{t} X^{ma} ne fa conto, Monsignor Illmo, pregho i Dio conserve la vita e fellice stato de V.S.Illma e ve done tuto

quello che desidera; a la qualle infinite volte me recomando. Ex Venetiis sabato Santo a[45] IIII de aprilie 1523.

D.V.Illma y Excell^{ma} S. aficionato servitor.

Antonio Rincon

Sur le verso: "Allo Ill^{o} Signor Monsignor l'almiralle de Franza patron mio observatissimo".

Notes

1) Bourilly omet "Monsr.". 2) Idem: "andasa".
3) Idem: "dova". 4) Idem: "mancarono".
5) Idem: "coze". 6) Idem: "pur".
7) Idem: "travati". 8) Idem: "sacratissimo".
9) Idem: "come come". 10) Idem: "detto".
11) Idem: "chi". 12) Idem: "imperator".
13) Idem: "diversi". 14) Idem: "sapraditi".
15) Idem: "publici". 16) Idem: "et".
17) Idem: "le". 18) Idem: "juvava".
19) Idem: "dio". 20) Idem: "predetti".
21) Idem: "case". 22) Idem: "camaro".
23) Idem: "demostracione". 24) Idem: "interromper".
25) Idem: "questo". 26) Idem: "conquista".
27) Idem: "el". 28) Idem: "rreposta".
29) Idem: "suo". 30) Idem: "fi".
31) Idem: "ancore". 32) Idem omet "de".

33) Idem omet "la". 34) Idem: "Bormamisa".
35) Idem: "e". 36) Passage déchiré.
37) Idem: "a". 38) Idem omet "le".
39) Idem: "50 ... et tanti fanti" - il s'agit des forces armées polono-bohémo-hongroises disponibles pour attaquer les Impériaux, chiffres qui incluaient la Transylvanie et peut-être aussi les pays roumains.
40) Idem omet "a". 41) Idem: "malto".
42) Idem omet "me". 43) Idem: "eredi".
44) Idem: "questi". 45) Idem: "ai".

ROMANIANS IN THE SOVIET UNION:

Dispersion and Geo-Linguistic Assimilation

By Nicholas DIMA, Ph.D.

The USSR is a multinational country where more than one hundred officially recognized nationalities live together. Some of these nationalities are large, many are average in size by European standards, while many others are relatively small ethnic groups. Among them there are more than three million Romanians, most of them officially referred to as Moldavians.

It appears that at present there is no open pressure in the Soviet Union to make non-Russians assimilate linguistically, culturally and ethnically with the dominant Russian group. Yet there are many factors in the USSR which force members of different Soviet nationalities to learn Russian and eventually assimilate with the Russian language and culture, Russian being the official language and lingua franca of the Soviet Union.

By and large, the non-Russian Soviet nationalities have received increasing attention in Western academic activities during recent years. Their possible assimilation into Russian has also received some attention, especially

from a linguistic point of view and on a Soviet-wide level. Particular ethnic groups, however, as reported in case-studies or full-scale studies, have been little analyzed in Western literature. This essay analyzes the geo-linguistic status -- chiefly from the standpoint of an assimilation with Russian -- of the Soviet Romanians (Moldavians) and describes their current position between the Romanian cultural polarization acting from outside, and the centripetal Russian pressure for integration and assimilation. Comparisons with the situation of other ethnic groups are also made wherever appropiate. The central questions are: what is the current linguistic situation among Soviet Romanians (Moldavians) and, how far have they been able to retain their own language, considering their relatively wide geographic dispersion. Although the so-called Moldavian language will not be analyzed in detail, it will still be touched upon in order to clarify several misunderstandings about it.

Most of the evidence and data used in this essay are provided by the Soviet Population Censuses, the Moldavian Linguistic Atlas (a relatively recent Soviet publication generally unknown in the West), by Moldavian magazines and newspapers, as well as other Soviet, Romanian and Western sources.

Hypothetically, it appears that the most advanced Soviet non-Russian nationalities in such terms as education, urbanization and employment in industry, have assimilated more with Russian than the less advanced nationalities. It also appears that the closer a nationality is culturally linked with the Russians and the longer their historical association, the more this nationality has become linguistically assimilated; and quite naturally the more dispersed a non-Russian group is within the Russian mass, the more linguistically assimilated it appears to become.

A scholar of linguistic assimilation in the Soviet Union also advanced these hypothesis more concisely, but in a slightly different form. According to him ...

> "Residence in the urban areas is strongly conducive to the linguistic Russification of non-Russians, and residence outside the official national area is strongly conducive to linguistic Russification, too."

These hypothesis will be further elaborated in this study.

Definitions and Classifications

There are many definitions of what a nationality is. One such definition states that a nationality is a group of people sharing similar feelings derived from community of language, religion, values, customs and historical traditions. Language itself is considered by common consent an extremely important cultural trait and the most important single element of a nationality.[2] Every ethnic group having a language and other traits in common struggle to pass down the language from generation to generation and to insure its linguistic survival. Yet, in the course of history many nationalities have vanished, being assimilated by other larger and stronger nationalities. At the beginning, only linguistic assimilation may occur. In time, if certain smaller ethnic groups do not have their own traits to individualize them from the dominant group total ethnic mutations occur, and small ethnic groups disappear in the mass of more dominant ones. Ethnic assimilation is therefore a natural process, though in multinational countries it is more forcibly pursued by the dominant groups. In the Soviet Union the Russians form the most dominant ethnic group and the Russian language is directly or indirectly forced upon/or acquired by more and more non-Russian individuals.

Regarding the assimilation process, Aspaturian has distinguished three stages in the Soviet Union, namely, Sovietization, Russianization and Russification. Sovietization, long since achieved throughout the USSR is equated with the imposition and acceptance of Soviet institutions. It is mainly a process of integration in the Soviet system rather than assimilation. Russianization is defined as the process through which Russian is accepted and becomes the "inter-national" language and possibly the culture of the USSR. Russification is a slower and more restricted process, individual rather than collective, and a very complex phenomenon. It is accurately defined as "the process whereby non-Russians are transformed objectively and psychologically into Russians".[3] In this context Russification should imply, however, that the ethnic memory chain has not been broken. Although such Russified individuals may speak only Russian and identify themselves as Russians, they "still" know that they are not ethnically Russians. Otherwise they would simply be Russians and to study them would be almost impossible and essentially useless.

Linguistic assimilation is merely an external aspect of the complex process of assimilation, though it has been the goal of many governments and very probably is the unstated final Soviet goal. In Australia, for example, linguistic assimilation is considered the ultimate stage of the whole assimilation process.[4] Nevertheless, there is plenty of evidence which shows that acquiring another language to replace the native one does not necessarily mean full ethnic assimilation.

With regard to the Soviet Union, for example, recent Soviet writers acknowledge that the term "native tongue" is rather vague and that switching to Russian as a new native language is "regarded not as assimilation, but merely as a necessary and very important condition for linguistic convergence among the peoples of the USSR".[5]

Whether the fact of changing one's own native language or mother tongue into Russian will finally lead to total Russification or not is difficult to ascertain. Yet, the non-adoption of Russian is certainly a barrier to assimilation because Russian is the vehicle of the culture of the predominant Soviet ethnic group. Therefore, Aspaturian considers the use and adoption of Russian a good index of linguistic assimilation in the USSR.[6] Consequently, the use and adoption of Russian as native language (generally interchangeably used with the mother tongue) are the most important variables and measurements of linguistic assimilation in this essay. It should be acknowledged, however, that since Soviet citizens are officially allowed to declare their nationality and native language, it is assumed that millions of non-Russians claim Russian as their native language, without being actually assimilated. Yet, even a change of attitude towards one's own language may be interpreted as a trend, or at least an open attitude toward assimilation with Russian.

Moldavians and/or Romanians

A relatively important matter, frequently misunderstood and almost always misused that has to be clarified is the actual word Moldavian and/or Romanian defining the people and the language of the same name.

Historically Moldavia is the eastern Romanian principality which in 1859 was united to Wallachia in order to form the core of modern Romania. Prior to this union the Romanians inhabiting the two principalities called themselves either Moldavians or Wallachians, the name Romanians being seldom used and then with a slightly different meaning. Throughout those times and more so before the formation of the two principalities in the 13th and 14th century, the neighboring Slavs used to call the Romanians either Vlachs, Wallachs or Volokhi. All these names refer to the essen-

tially Dacian population in this part of Europe, Romanized during the first three centuries A.D.[7]

The eastern half of the Principality of Moldavia was occupied and annexed by Tsarist Russia in 1812, forty-seven years before the union with Wallachia. After 1859, the two newly united principalities, actually inhabited by the same people, officially assumed the modern name of Romania and the inhabitants gradually began to consider themselves Romanians. In the eastern half of Moldavia, better known as Bessarabia (Basarabia in Romanian spelling) and the basis of present Soviet Moldavia, the adoption of the name Romania to designate the whole nation was slower. This was probably due to the extremely low level of education which prevailed in the province during the tsarist years; in the past, uneducated peasants were known by local identification rather than national identification.

During the late 19th and early 20th centuries, the eastern Moldavians began to consider themselves Romanians too, as well as Moldavians, the two completing each other in the same way as "Texan" would supplement American identification. Nevertheless, since the formation of Soviet Moldavia in 1940, the Soviet authorities have continually attempted to demonstrate that the Moldavians are a different nationality to the Romanians.[8] These efforts might have "guided" the inhabitants of that area to define themselves as Moldavians rather than Romanians as a matter of convenience and adjustment to Russian pressure. In a recent article, however, a Soviet Ukrainian author appears to accept more openly the historical truth and writes:

> "From the time of unification of the two Principalities of Moldavia and Wallachia, the Moldavians of the former Principality of Moldavia gradually came to consider themselves Romanians because Romania had become sovereign. However, those Moldavians who were not incorporated into united Romania (the bulk of Bessarabia at that time formed part of Russia) continued to regard themselves as Moldavians"[9]

Yet, the Ukrainian author fails to make any substantial distinction between Moldavians and Romanians. Indeed, in Northern Bukovina, for example, which was never part of Russia or the USSR before 1940, the Romanians were officially recognized as Romanians, though there is no difference between them and their "Moldavian" neighbors. As a matter of fact, there is no difference between the three million Moldavians living in the USSR and the more than four million Moldavians living in Romania, or Moldavians as a whole and the rest of the Romanian people. It is for this reason that the author prefers to call them all simply Romanians.

The so-called Moldavian language is another misnomer, such a separate language being non-existent. In effect many researchers who have studied this subject arrived to the same conclusion. Among them Aspaturian concluded that "the Moldavians are linguistically indistinguishable from the people in neighboring Romania, although under Soviet rule their language is written in Cyrillic rather than in the Latin alphabet".[10] Kolarz, another scholar of Soviet nationality, is even more definite stating that "Moldavian is pratically identical to the Romanian language".[11]

Nevertheless, like many other languages spoken in the USSR, "Moldavian" has been subject to general experiments and changes in the years following the Second World War. To begin with, the Cyrillic alphabet was imposed. Then for a number of years, it was purged of many Romance neologisms considered unnecessary or of "bourgeois" influence.[12] As a consequence, the so-called Moldavian language underwent a process of involution. It is important to mention at this point that in 1944, when the Soviet army occupied

Bessarabia and Northern Bukovina (the former Romanian provinces) virtually all the intellectuals fled to Romania. Also most of those intellectuals who were unable to escape were deported, thus leaving behind an almost entirely peasant population without an intellectual elite. Consequently, the "Moldavian" used in writing or radio-broadcasts throughout the 1945-1955 period reflected either a very uneducated Romanian language or worse, that is a clumsy Romanian evidently used by intellectuals of non - Romanian ethnic extraction, placed in charge of affairs in the new Soviet Republic.

During that early period, many Russian loan-words were poured into "Moldavian" while a new theory was advanced asserting that "Moldavian" was a Slavonic language, or at least one of combined Slavic-Romance origin. However, this effort proved to be futile. In the 1950s the Romance character of the language was openly admitted, but without accepting any direct links with Romanian.[13] But what the Soviet authorities want and what the people do are two different things not necessarily reconciled to one ano - ther. The new generation of young Romanian intellectuals in Soviet Moldavia have managed to impose from within an educated language pratically undistinguishable from the language used in Bucharest.

A very important work in the linguistic field was undertaken and published by the Soviet Moldavian Academy during the last two decades. Thus, a thorough survey of the popular language has been carried out by scholars in Kishinev (Chişinau in Romanian spelling), resulting in two volumes and over 1.000 large maps at present already in print. This linguistic investigation covered 240 Romanian villages of which 163 are in Soviet Moldavia, 61 in the Ukraine, 12 in the RSFSR (Russian Federation), 2 in Kazakhstan, 1 in Georgia and 1 in Central Asia.[14]

The results speak for themselves. Except for small

local differences and the Cyrillic alphabet, the language is largely uniform and similar to Romanian. Furthermore, the existing differences between this language and literary Romanian are not greater than those existing between regional words in Romanian proper and literary Romanian, as shown in the Romanian Linguistic Atlas published in Bucharest by the Romanian Academy.[15]

With regard to the contemporary "Moldavian" language as displayed in contemporary publications it proves to be a perfect form of Romanian as illustrated by the following sentence:

> Aşa cum a fost concepută şi realizată, ediţia de faţă prezintă o substanţială contribuţie la însuşirea moştenirii crengiene, un pios omagiu adus celui mai mare povestitor al nostru.[16]
>
> (As it has been conceived and accomplished, the present edition represents a substantial contribution to the understanding of the Crengian heritage; a pious homage paid to our greatest storyteller).

In reviewing hundreds of recent articles in various fields, we noticed only a few Russian loan-words. Instead, most of the neologisms recently introduced in the language were borrowed from Romanian. Also a few were locally formed from Romance roots or even borrowed from French.[17]

If the Soviet authorities still claim that Moldavians are a nationality by themselves, it cannot possibly be claimed that Moldavian is a language in itself. Behind the Cyrillic alphabet, the so-called Moldavian language is just Romanian. Any further discussion along these lines would be a waste of time. As Aspaturian expressed it, "Moldavians are a minority politically and territorially separated from their national state of Romania".[18]

Mother Tongue and Linguistic Assimilation with Russian among Soviet Romanians

Of the more than 3 million Romanians living in the USSR, some 2.4/2.5 million live in their own union republic (Moldavian Socialist Soviet Republic), located in the southwestern corner of the European USSR, between Romania and the Ukraine. Of the remaining Soviet Romanian population, about 400,000 live in the Ukrainian regions contiguous to Moldavia and Romania; approximately 100,000 are scattered throughout the RSFSR, and some other 50,000 are dispersed throughout the remaining Soviet Republics (TABLE 1).

The Soviet Romanians have been historically associated with the Russian people for more than one hundred of the last one hundred and sixty-five years. Nevertheless, as opposed to the Russians who are Slavs, Romanians are basically of Latin origin speaking a Romance language. However, from the religious point of view Soviet Romanians, like most Romanians, share the same Eastern Christian Orthodox faith as the Russians. If religion might have fostered assimilation in the past, the language has certainly acted as a barrier to the possible assimilation of Romanians with Russians.

Soviet Romanians are among the least modernized and mobilized peoples in the USSR, being mostly peasants and scarcely urbanized, factors which minimize their direct exposure to Russian linguistic assimilation. Because of these characteristics and the immediate vicinity of Romania itself, Soviet Romanians create a special situation in the USSR and an interesting geo-linguistic pattern well-worth studying.

As is evident in various publications, the so-called Moldavian language has naturally drawn closer to the Romanian language in recent years.

TABLE 1

GEOGRAPHIC DISTRIBUTION OF ROMANIANS IN THE SOVIET UNION, BY REPUBLIC: 1926, 1959, AND 1970

REPUBLIC	1926	1959	Percent dispersion	1970	Percent dispersion
MOLDAVIA	-	1,888,229	80.7	2,303,916	81.8
UKRAINE	248,967	342,513	14.7	378,043	13.4
RUSSIA (RSFSR)	23,416	62,298	2.7	(87,538)**	3.1
KAZAKHSTAN	2,944	14,844	0.6	(26,025)	0.9
UZBEKISTAN	289	N.A.	-	(2,423)	0.1
GEORGIA	149	2,630	0.1	(2,417)	0.1
BELORUSSIA	117	N.A.	-	(1,800)	0.1
LATVIA	-	N.A.	-	(1,591)	0.1
TURKMENIA	27	N.A.	-	(1,560)	0.1
AZERBAYDZHAN	189	1,501	0.1	(1,549)	0.1
KIRGIZIA	262	N.A.	-	(1,301)	0.1
LITHUANIA	-	N.A.	-	(764)	-
ESTONIA	-	N.A.	-	(451)	-
TADZHIKISTAN	-	N.A.	-	(433)	-
ARMENIA	21	N.A.	-	(324)	-
TOTAL	276,381*	2,320,505	100.0	2,817,286	100.0

* Other Soviet sources give their total number as 285,515

** Figures in parentheses represent only those defined as "Moldavians." Data on "Romanians" is not available.

Sources: Vsesoyznoi Perepisi Naseleniya 1926 Goda (Moscow: Izdanie TsSU Soyuza SSR, 1929), Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1959 Goda (Moscow: Statistika, 1962), Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, pp. 9-323.

Yet, Soviet Romanians as an ethnic group, like all non-Russian peoples in the USSR, face the problem of linguistic assimilation into Russian. In order to ascertain the present and possibly future geolinguistic trend among Soviet Romanians and compare them with other non-Russian ethnic groups from this same point of view, the following variables have been computed: Soviet Romanians using their own language as mother tongue; using Russian or other languages as their mother tongue; using Russian as their native language, yet speaking Romanian; using Romanian as their mother tongue, but speaking fluent Russian, as well as other variables. These variables have been studied both in rural and urban populations and, more importantly, from a geographic perspective in (1) Soviet Moldavia as a separate republic; (2) among Romanians living in the Ukraine in areas contiguous to Moldavia and Romania, and elswhere;(3) in Soviet Romanians residing throughout the USSR. The numerical results are presented in TABLES 2 and 3.

The Romanian Language in Soviet Moldavia

In 1970, in general 94 percent of all Romanians living in the Soviet Union declared Romanian to be their mother tongue. In their own republic, Soviet Moldavia,where they make up 65 percent of the entire population, 98 percent of the Romanians claimed their national language as their mother tongue, while 2 percent declared it was Russian. At the same time from among the other nationalities living in Moldavia, 19 percent of all the Ukrainians claimed Russian as their native language, and respectively 55 percent of the almost 100,000 Jews, 9 percent of the Bulgarians and 58 percent of the Belorussians.

Thirty-four percent of all Romanians in Soviet Moldavia also declared Russian to be their second language. This proportion is likewise lower than the same proportion of most minorities living in Moldavia (TABLE 3)

TABLE 2

DISTRIBUTION OF ROMANIANS AND THE ROMANIAN LANGUAGE IN THE UKRAINE, RSFSR, KAZAKHSTAN, AND MOLDAVIA, BY OBLAST*: 1970

	TOTAL POPULATION	DISTANCE FROM MOLDAVIA (KM)	NATIVE LANGUAGE						SPEAK ROMANIAN AS SECOND LANGUAGE	%	CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	%
			ROMANIAN	%	RUSSIAN	%	LOCAL**	%				
USSR	2,817,286	-	2,639,268	93.7	117,691	4.2	60,327	2.1	66,894	2.4	1,008,714	35.8
MOLDAVIA	2,303,916	-	2,251,494	97.7	46,191	2.0	-	-	19,749	0.9	780,506	33.9
UKRAINE	378,043	-	321,336	85.0	32,408	8.6	23,783	6.3	26,745	7.1	142,055	37.6
Voroshilovgradskaya	4,708	700	2,068	43.9	2,334	49.6	302	6.4	968	20.6	1,985	42.2
Donetskaya	11,760	650	4,322	36.8	6,548	55.7	875	7.4	2,885	24.5	3,821	32.5
Zakarpatskaya	23,454	0	22,691	96.8	19	-	90	0.4	-	-	5,599	23.9
Kiyevskaya	1,769	300	1,076	60.8	598	33.8	88	5.0	271	15.3	1,048	59.2
Kirovogradskaya	6,614	200	5,127	77.5	302	4.6	1,180	17.8	466	9.1	2,341	45.7
Krymskaya	3,456	350	1,701	49.2	1,683	48.7	65	1.2	562	16.3	1,541	44.6
Nikolayevskaya	5,271	200	2,928	55.6	831	15.8	1,509	28.6	577	11.0	2,150	40.8
Oddeskaya	135,979	0	118,096	86.9	12,110	8.9	5,415	4.2	6,756	5.0	65,338	48.1
Khersonskaya	2,038	250	1,002	49.2	511	25.1	522	25.6	262	12.9	702	34.5
Chernovitskaya	163,268	0	150,277	92.0	2,111	1.3	10,826	6.6	10,900	6.7	49,101	30.1
Others	N A.	-	N.A.		N.A.		N.A.		N.A.		N.A.	
RUSSIA (RSFSR)	87,538	-	62,782	71.7	24,118	27.6	638	0.7	9,552	10.9	57,936	66.2
Kranodarskiy Kray	6,891	700	4,341	63.0	2,513	36.5	37	0.5	990	14.4	3,968	57.6
Primorskiy Kray	2,052	7,500	797	38.8	1,250	60.9	5	-	404	19.7	754	36.7
Vologodskaya	2,044	1,500	1,920	93.9	98	4.8	26	1.3	45	2.2	1,722	84.3
Leningradskaya	2,467	1,300	1,792	72.6	665	27.0	10	-	734	29.8	1,732	70.2
Moskovskaya	3,131	1,100	2,161	69.0	938	30.0	32	1.0	448	14.3	2,046	65.4

TABLE 2

DISTRIBUTION OF ROMANIANS AND THE ROMANIAN LANGUAGE IN THE UKRAINE, RSFSR, KAZAKHSTAN, AND MOLDAVIA, BY OBLAST*: 1970

	TOTAL POPULATION	DISTANCE FROM MOLDAVIA (KM)	NATIVE LANGUAGE						SPEAK ROMANIAN AS SECOND LANGUAGE		CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	
			ROMANIAN	%	RUSSIAN	%	LOCAL**	%		%		%
USSR	2,817,286	-	2,639,268	93.7	117,691	4.2	60,327	2.1	66,894	2.4	1,008,714	35.8
MOLDAVIA	2,303,916	-	2,251,494	97.7	46,191	2.0	-	-	19,749	0.9	780,506	33.9
UKRAINE	378,043	-	321,336	85.0	32,408	8.6	23,783	6.3	26,745	7.1	142,055	37.6
Voroshilovgradskaya	4,708	700	2,068	43.9	2,334	49.6	302	6.4	968	20.6	1,985	42.2
Donetskaya	11,760	650	4,322	36.8	6,548	55.7	875	7.4	2,885	24.5	3,821	32.5
Zakarpatskaya	23,454	0	22,691	96.8	19	-	90	0.4	-	-	5,599	23.9
Kiyevskaya	1,769	300	1,076	60.8	598	33.8	88	5.0	271	15.3	1,048	59.2
Kirovogradskaya	6,614	200	5,127	77.5	302	4.6	1,180	17.8	466	9.1	2,341	45.7
Krymskaya	3,456	350	1,701	49.2	1,683	48.7	65	1.2	562	16.3	1,541	44.6
Nikolayevskaya	5,271	200	2,928	55.6	831	15.8	1,509	28.6	577	11.0	2,150	40.8
Oddeskaya	135,979	0	118,096	86.9	12,110	8.9	5,415	4.2	6,756	5.0	65,338	48.1
Khersonskaya	2,038	250	1,002	49.2	511	25.1	522	25.6	262	12.9	702	34.5
Chernovitskaya	163,268	0	150,277	92.0	2,111	1.3	10,826	6.6	10,900	6.7	49,101	30.1
Others	N A.	-	N.A.		N.A.		N.A.		N.A.		N.A.	
RUSSIA (RSFSR)	87,538	-	62,782	71.7	24,118	27.6	638	0.7	9,552	10.9	57,936	66.2
Kranodarskiy Kray	6,891	700	4.341	63.0	2,513	36.5	37	0.5	990	14.4	3,968	57.6
Primorskiy Kray	2,052	7,500	797	38.8	1,250	60.9	5	-	404	19.7	754	36.7
Vologodskaya	2,044	1,500	1,920	93.9	98	4.8	26	1.3	45	2.2	1,722	84.3
Leningradskaya	2,467	1,300	1,792	72.6	665	27.0	10	-	734	29.8	1,732	70.2
Moskovskaya	3,131	1,100	2,161	69.0	938	30.0	32	1.0	448	14.3	2,046	65.4

TABLE 2 (cont) DISTRIBUTION OF ROMANIANS AND THE ROMANIAN LANGUAGE IN THE UKRAINE, RSFSR, KAZAKHSTAN, AND MOLDAVIA, BY OBLAST*: 1970 (page 2)

	TOTAL POPULATION	DISTANCE FROM MOLDAVIA (KM)	NATIVE LANGUAGE						SPEAK ROMANIAN AS SECOND LANGUAGE		CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	
			ROMANIAN	%	RUSSIAN	%	LOCAL**	%		%		%
RUSSIA (RSFSR) (cont'd)												
Rostovskaya	5,330	750	3,068	57.6	2,223	41.7	39	-	845	15.9	2,840	53.3
Saratovskaya	2,249	1,100	1,731	77.0	502	22.3	38	-	206	9.2	1,568	69.7
Komi ASSR	3,762	2,400	3,227	85.8	519	13.8	2	-	180	4.8	2,978	79.2
Kostromskaya	2,395	1,300	2,321	96.9	69	2.9	5	-	48	2.0	2,011	84.0
Others	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-
KAZAKHSTAN	26,025	-	17,113	65.8	8,715	33.5	11	-	1,165	4.5	15,702	60.3
Akyubinskaya	2,958	2,200	1,865	63.1	1,056	35.7	2	-	181	6.1	1,711	57.8
Karagandinskaya	4,839	3,200	2,954	61.1	1,857	38.4	-	-	406	8.4	2,843	58.8
Kizyl-Ordinskaya	1,019	2,800	821	80.6	193	18.9	3	-	35	-	752	73.8
Kustanayskaya	2,496	2,500	1,625	65.1	845	33.9	1	-	159	6.4	1,473	59.0
Pavlodarskaya	4,641	3,500	3,135	67.6	1,484	32.0	1	-	250	5.4	2,792	60.2
Turgaiyskaya	1,258	2,500	899	71.5	354	28.1	-	-	98	7.8	818	65.0
Tselinogradskaya	1,794	3,000	1,049	58.5	734	40.9	-	-	134	7.5	996	55.5
Others	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-

*Apparently, the Soviet Census lists nationalities by oblast only if their numbers are in excess of 1,000
**Local language represents any non-Russian, non-Romanian language spoken locally.

Source: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4.

TABLE 2 (cont) DISTRIBUTION OF ROMANIANS AND THE ROMANIAN LANGUAGE IN THE UKRAINE, RSFSR, KAZAKHSTAN, AND MOLDAVIA, BY OBLAST*: 1970 (page 2)

	TOTAL POPULATION	DISTANCE FROM MOLDAVIA (KM)	NATIVE LANGUAGE ROMANIAN	%	RUSSIAN	%	LOCAL**%	SPEAK ROMANIAN AS SECOND LANGUAGE	%	CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	%
RUSSIA (RSFSR) (cont'd)											
Rostovskaya	5,330	750	3,068	57.6	2,223	41.7	39 -	845	15.9	2,840	53.3
Saratovskaya	2,249	1,100	1,731	77.0	502	22.3	38 -	206	9.2	1,568	69.7
Komi ASSR	3,762	2,400	3,227	85.8	519	13.8	2 -	180	4.8	2,978	79.2
Kostromskaya	2,395	1,300	2,321	96.9	69	2.9	5 -	48	2.0	2,011	84.0
Others	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A. -	N.A.	-	N.A.	-
KAZAKHSTAN	26,025	-	17,113	65.8	8,715	33.5	11 -	1,165	4.5	15,702	60.3
Akyubinskaya	2,958	2,200	1,865	63.1	1,056	35.7	2 -	181	6.1	1,711	57.8
Karagandinskaya	4,839	3,200	2,954	61.1	1,857	38.4	- -	406	8.4	2,843	58.8
Kizyl-Ordinskaya	1,019	2,800	821	80.6	193	18.9	3 -	35	-	752	73.8
Kustanayskaya	2,496	2,500	1,625	65.1	845	33.9	1 -	159	6.4	1,473	59.0
Pavlodarskaya	4,641	3,500	3,135	67.6	1,484	32.0	1 -	250	5.4	2,792	60.2
Turgaiyskaya	1,258	2,500	899	71.5	354	28.1	- -	98	7.8	818	65.0
Tselinogradskaya	1,794	3,000	1,049	58.5	734	40.9	- -	134	7.5	996	55.5
Others	N.A.	-	N.A.	-	N.A.	-	N.A. -	N.A.	-	N.A.	-

*Apparently, the Soviet Census lists nationalities by oblast only if their numbers are in excess of 1,000
**Local language represents any non-Russian, non-Romanian language spoken locally.

Source: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naselenlya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4.

In the rural areas of Moldavia, where 80 percent of all Romanians reside, virtually all of them (99.1 percent) retain their own language as mother tongue. On the other hand, 90 percent of their urban counterparts retain Romanian as their mother tongue. From among rural Romanians inside Moldavia extremely few have declared Russian to be their native language, while some 30-35 percent claim to speak Russian. This author's opinion, however, is that they actually speak "some" Russian without being really fluent. The extremely high retention of their titular language in the rural part of Moldavia is no exception. Silver has likewise found that ...

> "the rural inhabitant is not only less exposed to Russians and the Russian language, but also as he aspires to relatively low-skilled occupations he has little practical need to know Russian, especially if he continues to reside in his official national region".[19]

In the case of Moldavia, and particularly in its rural areas, the high proportion retaining Romanian as their mother language and the resistance to Russification appear to be the result of the presence of numerous compact Romanian villages, the existence of Romanian schools and other cultural facilities, the relatively short period of time of association with the Russians, the low level of modernization of Soviet Moldavia, and probably the limited number of mixed marriages.

If in villages the tendency is to retain the national language, Moldavian cities, as all cities in the Soviet Union, appear to be subject to linguistic Russianization and even Russification, thus, whereas only a tiny minority of 0.5 percent of all Romanian rural insiders declare Russian as their native language, there are 9.4 percent Romanian city dwellers in Soviet Moldavia who fall

TABLE 3

NATIONALITY AND LANGUAGE COMPOSITION OF SOVIET MOLDAVIA, 1959 - 1970

	1959		1970												
				%		NATIVE LANGUAGE					SECOND LANGUAGE				
	TOTAL	% R	TOTAL	R	Inc.	Own	%	Russian	%	Romanian	%	Russian	%	Romanian	%
ROMANIANS	1,888,229	65.5	2,303,916	64.6	22.1	2,251,494	97.7	46,191	2.0	-	-	780,506	33.9	-	-
UKRAINIANS	420,820	14.6	506,560	14.2	20.4	402,157	79.4	98,368	19.4	5,785	1.1	200,221	39.5	80,770	15.9
RUSSIANS	292,930	10.2	414,444	11.6	41.5	410,775	99.1	-	-	2,446	0.6	-	-	55,277	13.3
GAGAUZI	95,856	3.3	124,902	3.5	30.3	119,496	95.7	4,029	3.2	1,107	0.9	77,394	62.0	10,188	8.2
JEWS	95,107	3.3	98,072	2.7	3.1	43,795	44.7	53,476	54.5	578	0.6	37,511	38.3	15,912	16.2
BULGARIANS	61,652	2.1	73,776	2.1	19.7	65,366	88.6	6,696	9.1	1,235	1.7	51,829	70.3	5,602	7.6
BELORUSSIANS	5,977	0.2	10,327	0.3	72.9	4,194	40.6	6,001	58.1	57	0.6	3,710	35.9	369	3.6
GYPSIES	7,265	0.3	9,235	0.3	27.1	7,300	79.1	182	2.0	1,644	17.8	2,475	26.8	3,515	38.1
POLES	4,783	0.2	4,899	0.1	2.4	630	12.9	2,340	47.8	135	2.8	1,487	30.4	773	15.8
TATARS	1,047	-	1,859	-	71.6	898	48.3	937	50.4	13	0.7	856	46.1	54	2.9
ARMENIANS	1,218	-	1,336	-	9.7	481	36.0	803	60.0	39	2.9	490	36.7	148	11.1
OTHERS*	9,593	0.3	19,547	0.6	-	11,229	57.5	7,298	37.3	751	3.8	10,576	54.1	1,004	5.1
TOTAL	2,884,477	100.0	3,568,873	100.0	23.7	3,317,815	93.0	226,321	6.3	13,790	0.4	1,167,055	32.7	173,612	4.9

*Other nationality groups in Moldavia in 1970 include among others: 696 Georgians, 615 Lithuanians, 425 Azeri, 365 Uzbeks, 336 Latvians, 253 Estonians, 234 Kazakhs, 91 Tadzhiks, 51 Turkmen, and 20 Kirgiz.

Sources: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, pp. 14, 276 and 321-324

TABLE 3

NATIONALITY AND LANGUAGE COMPOSITION OF SOVIET MOLDAVIA, 1959 - 1970

	1959		1970											
				%		NATIVE LANGUAGE				SECOND LANGUAGE				
	TOTAL	% R	TOTAL	R	Inc.	Own	%	Russian	%	Romanian	%	Russian	%	Romanian	%
ROMANIANS	1,888,229	65.5	2,303,916	64.6	22.1	2,251,494	97.7	46,191	2.0	-	-	780,506	33.9	-	-
UKRAINIANS	420,820	14.6	506,560	14.2	20.4	402,157	79.4	98,368	19.4	5,785	1.1	200,221	39.5	80,770	15.9
RUSSIANS	292,930	10.2	414,444	11.6	41.5	410,775	99.1	-	-	2,446	0.6	-	-	55,277	13.3
GAGAUZI	95,856	3.3	124,902	3.5	30.3	119,496	95.7	4,029	3.2	1,107	0.9	77,394	62.0	10,188	8.2
JEWS	95,107	3.3	98,072	2.7	3.1	43,795	44.7	53,476	54.5	578	0.6	37,511	38.3	15,912	16.2
BULGARIANS	61,652	2.1	73,776	2.1	19.7	65,366	88.6	6,696	9.1	1,235	1.7	51,829	70.3	5,602	7.6
BELORUSSIANS	5,977	0.2	10,327	0.3	72.9	4,194	40.6	6,001	58.1	57	0.6	3,710	35.9	369	3.6
GYPSIES	7,265	0.3	9,235	0.3	27.1	7,300	79.1	182	2.0	1,644	17.8	2,475	26.8	3,515	38.1
POLES	4,783	0.2	4,899	0.1	2.4	630	12.9	2,340	47.8	135	2.8	1,487	30.4	773	15.8
TATARS	1,047	-	1,859	-	71.6	898	48.3	937	50.4	13	0.7	856	46.1	54	2.9
ARMENIANS	1,218	-	1,336	-	9.7	481	36.0	803	60.0	39	2.9	490	36.7	148	11.1
OTHERS*	9,593	0.3	19,547	0.6	-	11,229	57.5	7,298	37.3	751	3.8	10,576	54.1	1,004	5.1
TOTAL	2,884,477	100.0	3,568,873	100.0	23.7	3,317,815	93.0	226,321	6.3	13,790	0.4	1,167,055	32.7	173,612	4.9

*Other nationality groups in Moldavia in 1970 include among others: 696 Georgians, 615 Lithuanians, 425 Azeri, 365 Uzbeks, 336 Latvians, 253 Estonians, 234 Kazakhs, 91 Tadzhiks, 51 Turkmen, and 20 Kirgiz.

Sources: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naselenlya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, pp. 14, 276 and 321-324

into this category. Actually the only large city in Soviet Moldavia is Kishinev, the capital, and its linguistic situation is quite different.

The Romanians are the largest ethnic group in Kishinev, but they only make a majority of 37 percent (TABLE 4). Of these, 88 percent declare Romanian as their mother tongue and 72 percent claim to speak Russian as a second language. Kishinev's population has recently increased at an extremely rapid pace, growing from 216,000 inhabitants in 1959 to 356,000 in 1970, which is one of the fastest urban growths in the USSR. Part of this growth is due to a local rural-to-urban Romanian migration. A good part of it, however, came from in-migration from other Soviet Republics, particularly Russia. In addition, in the Soviet Union, "any member of a national group who wants to advance beyond the lowest social status has to be at least bilingual".[20] Accordingly, the present Soviet policy appears to be based on "learn Russian and prosper" rather than do not learn it and perish, emphasis being placed on a reward for linguistic assimilation.[21] Indeed, Soviet authors admit openly that "parents increasingly prefer to have their children attend schools conducted in Russian".[22] Consequent to all these reasons, in Kishinev, as in most of the Soviet cities, Russian is becoming the "on the job language", while the ethnic tongue is called the "household language".[23] To a Western visitor Kishinev appears Russified with most of the people speaking Russian "especially in formal business relationships".[24] In fact, based upon data presented in Table 4, the city could not be Russified: it is only linguistically Russianized.

A recent Soviet survey conducted in Kishinev reveals that 50 percent of all unskilled Romanian workers (probably newcomers from the countryside) know Russian, as compared to 71 percent of skilled workers, 79 percent of people with middle education and as many as 92 percent of

TABLE 4

NATIONALITY AND LANGUAGE OF KISHINEV, 1959 - 1970

NATIONALITY	1959		1970											
					%	NATIVE LANGUAGE						SECOND LANGUAGE			
	TOTAL	%	TOTAL	%	Inc.	Own	%	Russian	%	Romanian	%	Russian	%	Romanian	%
ROMANIANS	69,722	32.3	132,514	37.2	90.1	117,161	88.4	15,094	11.4			95,698	72.2		
RUSSIANS	69,600	32.2	109,313	30.7	57.1	108,765	-	-	99.5	433	0.4	-		12,941	11.8
UKRAINIANS	25,930	12.0	50,476	14.2	94.7	25,791	51.1	24,209	48.0	472	0.9	21,520	42.6	3,737	7.4
JEWS	42,934	19.9	49,905	14.0	16.2	19.944	40.0	29,617	59.4	247	0.5	16,850	33.8	8,901	17.8
BULGARIANS	1,811	0.8	3,841	1.1	112.1	2,082	54.2	1,591	41.4	149	3.9	1,921	50.0	547	14.2
BELORUSSIANS	1,499	0.7	2,657	0.8	77.3	776	29.2	1,861	70.0	11	0.4	720	27.1	53	2.0
GAGOUZI	1,476	0.7	2,654	0.7	79.8	1,693	63.9	806	30.4	146	5.5	1,473	55.5	429	16.2
POLES	696	0.3	864	0.2	-4.5	121	14.0	627	72.6	43	5.0	208	24.1	180	20.8
OTHERS	2,337	-	4,156	1.2	-	1,736	41.8	2,116	50.9	274	6.5	1,742	41.9	348	8.4
TOTAL	216,005	100.0	356,382	100.0	65.0	278,069	78.3	75,921	21.3	1,775	0.5	140,132	39.3	27,136	17.6

Sources: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1959 Goda (Moscow: Statistika, 1962), Volume on Moldavia, p. 92;
Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, p. 279.

TABLE 4

NATIONALITY AND LANGUAGE OF KISHINEV, 1959 - 1970

NATIONALITY	1959		1970											
					%	NATIVE LANGUAGE						SECOND LANGUAGE		
	TOTAL	%	TOTAL	%	Inc.	Own	%	Russian	%	Romanian	%	Russian	%	Romanian	%
ROMANIANS	69,722	32.3	132,514	37.2	90.1	117,161	88.4	15,094	11.4			95,698	72.2		
RUSSIANS	69,600	32.2	109,313	30.7	57.1	108,765	-	-	99.5	433	0.4	-		12,941	11.8
UKRAINIANS	25,930	12.0	50,476	14.2	94.7	25,791	51.1	24,209	48.0	472	0.9	21,520	42.6	3,737	7.4
JEWS	42,934	19.9	49,935	14.0	16.2	19,944	40.0	29,617	59.4	247	0.5	16,850	33.8	8,901	17.8
BULGARIANS	1,811	0.8	3,841	1.1	112.1	2,082	54.2	1,591	41.4	149	3.9	1,921	50.0	547	14.2
BELORUSSIANS	1,499	0.7	2,657	0.8	77.3	776	29.2	1,861	70.0	11	0.4	720	27.1	53	2.0
GAGOUZI	1,476	0.7	2,654	0.7	79.8	1,693	63.9	806	30.4	146	5.5	1,473	55.5	429	16.2
POLES	696	0.3	864	0.2	-4.5	121	14.0	627	72.6	43	5.0	208	24.1	180	20.8
OTHERS	2,337	-	4,156	1.2	-	1,736	41.8	2,116	50.9	274	6.5	1,742	41.9	348	8.4
TOTAL	216,005	100.0	356,382	100.0	65.0	278,069	78.3	75,921	21.3	1,775	0.5	140,132	39.3	27,136	17.6

Sources: Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1959 Goda (Moscow: Statistika, 1962), Volume on Moldavia, p. 92; Itogi Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, p. 279.

the intellectuals and scientists. The quality of this Russian, however, is questioned by the same survey. Thus, according to the same study, only 48 percent of the Romanian skilled workers in Kishinev are able to read Russian magazines, as compared to 56 percent of the people with middle education, and only 68 percent among Russian intellectuals with higher education and scientists. The same study specifies that the surveyed Kishinev Romanians have learned Russian primarly in school, among friends (very probably at work or in social activities) or during military service. Eventually, according to the survey and as expected, the younger generations of Romanians have a better knowledge and command of Russian.[25]

Obviously, the main components of modernization, urbanization, industrialization and education, are strongly conducive to linguistic assimilation. However, Moldavia as a whole is the least developed Soviet Republic. Its general level of urbanization, for example, was only 32 percent in 1970 as compared to 62 percent in the RSFSR and 55 percent in the Ukraine. Furthermore, only 7 percent of its population was employed in industry in 1970 as opposed to 16 percent in the RSFSR, and even 17 percent in Latvia and Estonia, respectively. Education in Moldavia is also the lowest in the Soviet Union, and more importantly, when computed by ethnic groups rather than by regions or republics, Soviet Romanians appear to be among the least modernized of the Soviet nationalities. Thus, only some 20 percent of them are urbanized as compared to 68 percent of all Russians and 65 percent of all Armenians in this category, respectively.[26] All these characteristics have retarded linguistic assimilation, particularly in the Moldavian countryside.

The urban sector of Soviet Moldavia, however, presents a different situation. Between 1959 and 1970 the urban Moldavian population increased by 76 percent as com-

pared to only a 36 percent increase on a Soviet-wide basis. Apparently, the recent Moldavian urban growth accompanied a recent trend of industrialization, which in the Soviet Union has had far-reaching Russificatory consequences. As a matter of fact, applying rank correlations and factor analysis to a number of variables, strong correlations and clusters among socio-economic variables connected with modernization, Russian in-migration and linguistic assimilation with Russian were observed. Thus, the more urban and industrial a Soviet region, the more Russians live there and the more Russified the place appears, at least linguistically.[27)]

In the case of Romanians living in Moldavia, one observes a divergent trend: rural Romanians do not seem to be affected by Russian assimilation, while urban Romanians appear to be more open to assimilation and even to be subject to Russianization. Russification, however, has taken very little root up to now in Soviet Moldavia, even in the cities.

On the other hand, however, Romanian is no longer widely spoken by other nationalities in Moldavia, nor does it appear to be learned by the new in-migrants. Thus, in 1970, only a minute minority of non-Romanians living in Soviet Moldavia, or about 0.4 percent of the whole population, declared Romanian as their native language. At the same time, some 174,000 or 5 percent of the entire population of Moldavia speak Romanian as a second language (TABLE 3). In southern Moldavia, for example, an ethnically very much mixed region, multi-lingualism once widespread is declining while bilingualism is gaining ground. Generally speaking, various ethnic groups learn their native tongue at home, while acquiring Russian as a lingua franca or the cross-national communication language.[28)]

A similar tendency has been noticed in most Soviet republics. In Latvia, for example, according to a Soviet

survey, Latvian is little known and not spoken by the members of non-Latvian nationalities.[29)] In Kishinev, Romanian is spoken only by 18 percent of the non-Romanian population of the city, while Russian is spoken by 39 percent of the non-Russian population. Consequently, Russian is spoken by some 70 percent of the population of the capital city of Moldavia, whereas Romanian by only 47 percent (TABLE 4). Evidently, the Russian language dominates the city and as more in-migration from outside Moldavia increases the more linguistic Russianization and even Russification is to be expected. Non-Russians will adopt Russian as lingua franca at the beginning and their children will probably learn it as their new native language, while Romanians will be forced by circumstances to become increasingly bilingual.

Romanians in the Ukraine

Beyond the borders of contemporary Soviet Moldavia, there are close to 400,000 Romanians in the Ukraine. Most of them reside in region contiguous to Moldavia and Romania which belonged to Romania before the Second War. Thus, according to data in Table 2, there are 163,000 Romanians in Chernovitskaya (formerly Northern Bukovina), and 136,000 in the Odeskaya oblast, mainly in the former Southern Bessarabia part of the oblast.

By and large only 85 percent of the Romanians living in the Ukraine had retained their mother language by 1970. Nevertheless, in the formerly Romanian regions of Northern Bukovina and Southern Bessarabia up to 97 percent of the Romanian population had declared Romanian to be their native language though these two areas are ethnically mixed and many Romanian villages do not have schools in their own language.

The Moldavian Linguistic Atlas, for example, shows that at the time of the survey, Borisovska, a village located in Southern Bessarabia, now in Odeskaya oblast, had

a population of 480 Romanian families and 30 families of other different nationalities and only one Russian elementary school. Kemenskoye, another village located in the same region, had 500 Romanian families and 500 Ukrainian families at the time of the survey, and again had only a Russian school. Another case is the town of Kiliya, a small Danube port. In the 1960s it had 9,000 Ukrainian inhabitants, 7,000 Russians, 500 Jews and 5-600 others. However, it had 4 Russian high schools of which one offered parallel Romanian classes, 3 other Russian elementary schools, only 2 Ukrainian elementary schools, and no completely Romanian school.[30]

Romanians from former Northern Bukovina, on the other hand, appear to enjoy a better position. First of all they are officially recognized as Romanians. Then, too, most of their villages have schools conducted in their national language. Yet, according to the Moldavian Linguistic Atlas, all these schools are conducted in the... "Moldavian" language (?)[31]. Obviously those Romanians are unable to distinguish between what is supposed to be Romanian or Moldavian, either ethnically or linguistically; neither are the authorities able to distinguish, so they let them go to the same schools. Yet officially they are listed separately.

In the Soviet Union, as a rule, "non-Russians outside their own republics have no cultural or educational facilities in their own language".[32] In the Ukraine, however, according to Soviet writings, Romanian is used in 218 schools.[33] These schools are mostly located in the areas contiguous to Moldavia where the Romanian population is also more compact. At the same time, in 1960, there were in the Ukraine 8 Romanian newspapers (totalling 1,344 issues with a circulation of 3.8 million a year) and 2 Romanian magazines (totalizing 24 issues with a circulation of 5,300 annually).[34] All these facilities have helped Romanians to protect and retain their mother tongue in the Ukrainian regions contiguous to Moldavia and definitely

in the former Romanian provinces of Northern Bukovina and Southern Bessarabia.

The linguistic situation is quite different among Ukrainian Romanians living far away from their cultural and ethnic core. By and large, it appears that as many as 40 to 60 percent have lost their mother tongue, though 10 to 25 percent of those Romanians still speak their own tongue as a second language (TABLE 2). Most of these Romanians have acquired Russian as native language, but a large part have acquired Ukrainian. Two conclusions may be drawn. Wherever a large number of Romanians have already lost their mother tongue, a high proportion of them still speak it as a second language. Such individuals are somehow halfway between Russianization and Russification. With regard to the assimilation of Romanians in the Ukraine, it appears that Romanians who reside in the predominantly rural areas of Central and Southern Ukraine have assimilated with Ukrainians rather than with Russians. However, the language of those Romanians residing in the most industrial and urban regions of the Eastern Ukraine, close to Russia proper, has been assimilated much more with Russian than with Ukrainian.

In the Donetsk oblast, for example, only 36 of all Romanians living there still retain their own language as mother tongue, and another 25 percent of the remaining Romanians still speak Romanian as a second language. Surprinsigly, especially to the layman, is the fact that 56 percent of these Romanians declare Russian to be their native language as compared to only 7 percent who declare it is Ukrainian, even though Donetsk is an Ukrainian region.

As in the case of the Ukrainians residing in Moldavia who tend to assimilate with Russians, likewise the Romanians living in the Ukraine assimilate with Russians rather than with Ukrainians and particularly when they live in urban-industrial cities. In the Donetsk case, the dispersion of small groups of Romanians among other peoples,

the great distance separating them from Moldavia, the preponderance of urban-industrial activities where Russian dominates, and the lack of Romanian schools and other cultural facilities of their own are all conducive to Russification rather than just Russianization.

It is worth mentioning that according to the Moldavian Linguistic Atlas many Romanian villages in the Ukraine, located at a distance from Moldavia, used to have Romanian schools, but these have been discontinued. For example, in Novoukrainika, a large settlement in Kirovgradskaya oblast where beside the 1,500 Ukrainian families there were also some 1,000 Romanian families, the Romanian schools were closed down in 1956. The Romanian school at Martonosha, a place with 1,300 Romanian families, was closed in 1957.[35] If the "language of the school is the language of the future"[36] as some specialists suggest, then it is obvious that small non-Russian ethnic groups scattered throughout the USSR have no ethnic or linguistic future of their own. They will be eventually Russified.

Dispersed Romanians

Throughout the rest of the Soviet Union there are limited numbers of Romanians, chiefly in the RSFSR and Kazakstan, but only a few exceptions form compact settlements of their own, most of the time being mixed in with other nationalities. As a consequence, by and large, only 72 percent of the Romanians living in the Russian Federation and 66 percent of those living in Kazakhstan had retained their mother tongue in 1970 (TABLE 2). Nevertheless, in addition to those Romanians another 11 percent in Russia and 5 percent in Kazakhstan speak Romanian as a second language.

In the Krasnodarkiy Krai of Northern Caucasus, for example, there were 7,000 Romanians in 1970 and only 63 percent of them maintained Romanian as their first language, while another 14 percent spoke it as a second language.

Moldovanskoye Village, for instance, was founded by Romanians in 1850. Now it still has 450 Romanian families and some 150 Russian, Greek and Bulgarian families. Between 1933 and 1935 the village had a Romanian school.[37] The long absence from their Romanian roots, the lack of schools of their own and the very limited interaction in their own language made 36 percent of Krasnodar Romanians acquire and declare Russian as their native language.

In Komi ASSR, close to the Arctic Circle, however, where quite unexpectedly approximately 4,000 Romanians were to be found in 1970, 86 percent of these declared Romanian to be their mother tongue, while another 5 percent spoke it as a second language. Though they are far from Moldavia and have no Romanian schools or settlements, they have largely retained their mother language probably because they had left Moldavia recently and were very likely newcomers in the area.

In Kazakhstan, a republic where Romanians migrated a long time ago, as well as recently, and where they settled in both cities and villages, only 66 percent retained Romanian as their mother tongue. As in most cases in the Ukraine, the remaining 34 percent did not adopt Kazakh as their native language but Russian. Actually, in Northern Kazakhstan, where virtually there are members belonging to all Soviet nationalities, Russian is the most widespread language of communication. A recent survey in the area has also shown a high percentage of inter-ethnic marriages which undoubtedly fostered further Russification. According to this survey, Romanians have a high inter-ethnic marriage rate, generally second only to that of the Slavic nationalities.[38] In the Soviet Union inter-ethnic marriages and ethnic assimilation are encouraged and viewed as progressive.

From a rural-urban point of view the difference is not as great as expected among Romanians outside of Mol-

davia. In Kazakhstan, for example, 67 percent of rural Romanians retained their mother tongue versus 65 percent in the cities. Once they leave their own republic or ethnic territory, the pressure of assimilation into Russian is great in both cities and villages.

Indeed, throughout the vastness of the Soviet Union, from Central Asia to the Far East, where dispersed Romanians either reside in cities or in small groups in different villages, most of them have already lost their mother tongue. In the Far East, for instance, there are several thousand Romanians scattered in cities or small villages. Of those who claimed to be Romanian in 1970, only 39 percent declared Romanian to be their mother tongue. The remaining proportion had already been linguistically Russified, although another 20 percent still claimed to know Romanian and even speak it as a second language. Silver has explained the process of assimilation of geographically dispersed small ethnic groups in the following terms. Children attend Russian schools where they are constantly exposed to Russian printed and electronic media. Gradually they begin to use Russian rather than their own native languages. In time fluency in their native language decreases or is lost while command of Russian increases. Having no cultural facilities in what might have been their mother tongue, the children will gradually become Russified.[39] Within only two generations the new in-migrants may undergo both Russianization and linguistic Russification. Apparently the process has already caught up with the ethnic Romanians geographically dispersed throughout the USSR thousands of miles away from their ethnic hearth. Moreover, according to existing data, the process affects both sexes almost equally.

It is important to restate at this point the following preliminary conclusion with regard to those Soviet Romanians who have lost their mother tongue: linguistic assimilation occurs overwhelmingly in only one direction in the

USSR, from one's own ethnic language into Russian. Most Romanians who have changed their mother tongue have changed it into Russian, though there are also examples of Romanians who have changed into other non-Russian Soviet languages, the most important of which is Ukrainian. Russian is indeed gaining ground among uprooted Romanians, as well as among other uprooted and dispersed non-Russian Soviet nationalities, and particularly so in cities.

Selected Comparisons

In comparison to the linguistic situation and assimilation of other non-Russian Soviet nationalities or ethnic groups, Soviet Romanians do not represent an exception. Data in Table 5 show that in 1970, 90 percent of all Romanians in the USSR declared Romanian to be their mother tongue, as compared to 91 percent of the Armenians in this same category, 99 percent of the Uzbeks, 95 percent of the Latvians, 89 percent of the Tatars and 81 percent of the Belorussians, to cite only a few examples. By the same token, in 1970 only 4 percent of the Soviet Romanians had acquired Russian as their native language, as compared with 8 percent of all Soviet Armenians, 19 percent Belorussians, 5 percent Latvians, and as few as 0.3 percent Uzbeks. The difference can be explained in terms of the length of time of their association with Russia, relative levels of modernization, social mobilization, geographic dispersion throughout the USSR, cultural similarity to the Russians and other factors.

Soviet Moldavia and Soviet Romanians in general form quite a large ethnic group having their own Republic in the Soviet Union; yet they belong to a much larger nationality located in the vicinity, but outside the USSR. This makes the linguistic assimilation with Russian rather difficult, at least for those residing in the former Romanian provinces.

TABLE 5

INDEX OF LINGUISTIC ASSIMILATION OF SELECTED NATIONALITIES, USSR: 1970
(Thousands)

NATIONALITY	TOTAL	NATIVE LANGUAGE				SPEAK OWN LANGUAGE AS SECOND LANGUAGE		CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	
		Own language		Russian					
		Number	Percent	Number	Percent	Number	Percent	Number	Percent
ROMANIANS	2,887	2,639	93.7	118	4.2	67	2.4	1,009	35.8
BELORUSSIANS	9,052	7,291	80.6	1,718	19.0	571	6.3	4,432	49.0
LATVIANS	1,430	1,361	95.2	65	4.6	24	1.7	646	45.2
LITHUANIANS	2,665	2,608	97.9	41	1.5	17	0.6	956	35.9
GEORGIANS	3,245	3,193	98.4	44	1.4	18	0.6	691	21.3
ARMENIANS	3,559	3,254	91.4	269	7.6	80	2.3	1,072	30.1
POLES	1,168	379	32.5	242	20.7	-		433	37.1
MORDVINIANS	1,263	983	77.9	279	22.1	98	7.7	829	65.7
TATARS	5,931	5,289	89.2	608	10.3	222	3.8	3,709	62.5
UZBEKS	9,195	9,071	98.7	49	0.5	26	0.3	1,331	14.5

Source: Itogi Vsesoyznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, pp. 20-21

TABLE 5

INDEX OF LINGUISTIC ASSIMILATION OF SELECTED NATIONALITIES, USSR: 1970
(Thousands)

NATIONALITY	TOTAL	NATIVE LANGUAGE				SPEAK OWN LANGUAGE AS SECOND LANGUAGE		CLAIM TO SPEAK RUSSIAN	
		Own language		Russian					
		Number	Percent	Number	Percent	Number	Percent	Number	Percent
ROMANIANS	2,887	2,639	93.7	118	4.2	67	2.4	1,009	35.8
BELORUSSIANS	9,052	7,291	80.6	1,718	19.0	571	6.3	4,432	49.0
LATVIANS	1,430	1,361	95.2	65	4.6	24	1.7	646	45.2
LITHUANIANS	2,665	2,608	97.9	41	1.5	17	0.6	956	35.9
GEORGIANS	3,245	3,193	98.4	44	1.4	18	0.6	691	21.3
ARMENIANS	3,559	3,254	91.4	269	7.6	80	2.3	1,072	30.1
POLES	1,168	379	32.5	242	20.7	-		433	37.1
MORDVINIANS	1,263	983	77.9	279	22.1	98	7.7	829	65.7
TATARS	5,931	5,289	89.2	608	10.3	222	3.8	3,709	62.5
UZBEKS	9,195	9,071	98.7	49	0.5	26	0.3	1,331	14.5

Source: Itogi Vsesoyznoi Perepisi Naseleniya 1970 Goda (Moscow: Statistika, 1972), Vol. 4, pp. 20-21

In addition there is a growing magnetism exercised by Romania upon her former provinces annexed by the Soviet Union. The official post-war Romanian revival started in the early 1960s when the communist government of Romania authorized multilingual publishing of an unknown work by Marx which challenged Russia's takeover of Bessarabia.[40] The Romanian claims increased continuously, culminating with a long article published by a prestigious Romanian magazine in 1976. The article stated unequivocally that Bessarabia and Bukovina were Romanian alienated provinces.[41]

At the same time, Soviet Moldavia is covered electronically by radio and television broadcasts transmitted from Bucharest or Jassy, the historical capital of the former Principality of Moldavia, located just a few miles from the present Soviet border. These new developments have also helped to make Romanians in the Soviet Union become more and more aware of their ethnic roots and their national language. Compared to other Soviet nationalities isolated from the outside world, this new element evidently obstructs the possible assimilation to Russian among Romanians, while at the same time encouraging them greatly in their ethnic and linguistic resistance.

Conclusions

As far as language is concerned there is no "Moldavian" language; Soviet Romanians (Moldavians) essentially speak the same language as their kinsmen in Romania. This is extremely easy to verify for anyone who has a reading knowledge of Romanian and knows the Cyrillic alphabet. Linguistically, overwhelmingly most Soviet Romanians retain their mother tongue and only a few, mainly those scattered throughout the USSR, undergo the process of linguistic assimilation with Russian.

Geo-linguistically, however, Soviet Romanians dis-

play a threefold pattern of language resistance and assimilation.

(1) In Soviet Moldavia language resistance is high, nearly all Romanians claiming their own mother tongue, particularly in the country-side. As a matter of fact, in Soviet Moldavia the three elements supporting the existence of the language - family, schools and villages - are overwhelmingly Romanian and strong. The core of the Romanian people and their language is just across the Prut River and the Romanians living in that part of the Soviet Union do not appear to have problems in preserving their mother tongue.

In the urban areas of Soviet Moldavia, however, and especially in the capital city of Kishinev, Russian is more widespread than Romanian. It appears, however, that Moldavian cities are rather more Russianized than truly Russified. In the future, they may become the main linguistic battlefield between Romanian and Russian. The linguistic future largely depends upon the composition of future urban migrations. If the urban growth of Moldavian cities over the next 2-3 decades should be a result of local rural-to-urban migration, the Moldavian cities may actually become Romanized. If their urban growth should further be the result of in-migration from the RSFSR or other republics, they will acquire a stronger Russian linguistic outlook. Nevertheless, because of the extremely low natural increase of the Russian population, the Russian language has already lost much of its power of assimilation through a continuous flow of Russian in-migrants into non-Russian cities. Though Soviet authorities attempt to induce Romanian peasants from Moldavia to resettle in Kazakhstan,[42] it seems almost certain that in the next decades the rural surplus population will migrate to local cities rather than elsewhere. Consequently, Moldavian cities may undergo more Russianization for a while longer. Yet this process could

very well reverse to Romanization.

(2) Throughout the vastness of the USSR a high proportion of scattered Romanians have already lost their mother tongue. Many of them are linguistically Russianized or Russified, though a good number still speak Romanian as a second language. Geographic dispersion is therefore obviously conducive to Russification. This demonstrates that in general a mother language cannot actually be kept alive anywhere else but "at home". Unless there are compact groups of people speaking the language, as well as schools, cultural facilities, institutions, and even laws to protect the language and nationality, mother tongues do not have much of a future. The dispersed Romanians illustrate this conclusion.

(3) In the Ukrainian regions contiguous to Soviet Moldavia, especially in Northern Bukovina and Southern Bessarabia, there are more than 300,000 Romanians, most of whom live in compact Romanian villages. Though most of these still retain their mother tongue, they have few schools or other cultural facilities in Romanian. Consequently, a divergent trend may be traced among them. Most of the villages located near the borders of Romania continue to be ethnically "alive" generally maintaining Romanian as mother tongue. However, the Romanians scattered throughout the Ukraine have begun to lose their linguistic struggle and are now subjects open to Russianization, and in some cases Ukrainization.

With regard to the future of Soviet non - Russian language and peoples, in general, it seems that their future depends upon the future of the entire Soviet Union. At a glance it appears that if the Soviet Union is to be a long-lived centralized country, it will be quite the contrary for non-Russian nationalities. Yet the situation is far more complex. For example, Soviet Jews as an urban group have been completely Russianized, but they are far

from being totally Russified. On the other hand, Soviet Central Asian nationalities, such as the Uzbeks for example, with their "explosive" potential for demographic increase, do not appear to give any chance to the Russians to Russianize them, much less to Russify them. The recent non-Russian ethnic revival in the Soviet Union and rapid non-Russian demographic increase have set a big question mark upon the possibility of further Russification. Further Russianization may take place, but the years of Russification may be a thing of the past, that is unless an unexpected great redistribution of the population occurs throughout the USSR.

Supplementary Note

The Soviet Union has published recently the preliminary data of the January 1979 Census which reveals certain interesting ethnic changes. According to these official results, between 1970 and 1979 the Soviet population increased by almost 9 percent from 242 million to 262 million. Within the same time-span, the Romanians living in the USSR increased by almost 12 percent from 2.8 million people to 3.1 million. Thus, the Romanians living in Moldavia increased from 2.3 to 2.5 million; those living in the Ukraine increased from 378,000 to 423,000; and those living in Russia increased from 88,000 to 102,000.

During the nine years intercensal period, the population of Soviet Moldavia increased from 3.3 million to 3.9 million inhabitants. Its Romanian absolute majority increased from 2.3 million to 2.5 million, now making 64 percent of the republic's population. The Russians living in Moldavia increased from 414,000 to 506,000 making 12.8 percent of the population, and the Ukrainians increased from 507,000 to 561,000 making up 14.2 percent. Other important ethnic minorities in Moldavia, according to the 1979 Soviet Census, were 138,000 Gagauzi, 81,000 Bulgarians and 80,000 Jews.

ANNEX

POPULATION OF MOLDAVIA ASSR,

BY NATIONALITY: 1926

NATIONALITY	TOTAL	PERCENT	RURAL	PERCENT	URBAN	PERCENT
ROMANIANS	172,419*	30.3	166,296	96.5	6,260	3.5
UKRAINIANS	277,515	48.8	248,060	89.4	29,455	10.6
RUSSIANS	48,868	8.6	29,649	60.7	19,219	39.3
JEWS	48,564	8.5	23,459	48.3	25,105	51.7
GERMANS	10,739	1.9	10,556	98.3	183	1.7
BULGARIANS	6,026	1.1	5,921	98.3	105	1.7
POLES	4,853	0.8	3,556	73.3	1,297	26.7
TOTAL	568,984	100.0	487,497	85.7	81,627	14.3

* 168,527 gave Romanian as their native language (of whom only 7,261 were literate in the Romanian language).

Sources: Vsesoyuznoi Perepisi Naseleniya 1926 Goda (Moscow: Izdaniye TsSU Soyuza SSR, 1929), Vol. 13 (Ukraine)

The Moldavian cities continued to grow up during the last nine years since 1970. The population of Kishinev, the republic's capital, increased from 356,000 to 503,000. The next largest Moldavian cities in 1979 were Tiraspol with 139,000 inhabitants, Beltzi (Bălţi) with 125,000 and Benderi (Tighina) with 101,000 people. (Data from Nasseleniye SSR 1979 Goda, Moscow: Politizdat, 1980).

****

FOOTNOTES

1) Brian Silver, "The Impact of Urbanization and Geographical Dispersion on the Linguistic Russification of Soviet Nationalities," Demography, vol.XI, No.1 (February 1974), p.90.

2) Dudley Kirk, Europe's Population in the Interwar Years (New York; Gordon and Breach Science Publishers,1946) p. 224.

3) Vernon V. Aspaturian, "The Non-Russian Nationalities", Prospect for Soviet Society, Allan Kassof, ed. (New York: Praeger, 1968), pp.159-160.

4) Ruth Johnston, "New Approach to the Meaning of Assimilation", Human Relations, Vol.16, No.3 (August 1963) pp. 295-296.

5) M.N. Guboglo, "Ethnolinguistic Processes in Southern Moldavia", Soviet Sociology, Vol.XIII, No. 3 (Winter 1974-75), p.52.

6) Vernon V.Aspaturian, "The Non-Russian Nationalities", pp.181-183.

7) Constantin C.Giurescu, Dinu C.Giurescu, Istoria Românilor din Dacia Traiană (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1974), Vol.I.

8) Nicholas Dima, Moldavians or Romanians?", The Soviet West: Interplay between Nationality and Social Organization, Ralph C.Clem, ed. (New York: Praeger, 1975), pp. 30-45.

9) V.I.Naulko, "The present Ethnic Composition of the Population of the Ukrainian SSR," Soviet Sociology , Vol.111, No.1 (Summer 1964), pp.19-20.

10) Vernon V.Aspaturian, "The Non-Russian Nationalities", p.154.

11) W.Kolarz, Communism and Colonialism (New York: St.Martin's Press, 1964), p. 163.

12) Ibid. p.163.

13) Ibid. P. 163.

14) Atlasul Lingvistic Moldovenesc (Chishinau: Editura Cartea Moldovenească, 1964).

15) Atlasul Lingvistic Român (Cluj: Institutul de Lingvistică, 1956).

16) Vasile Badiu, "Ion Creangă - Opere", Cultura, Ianuarie 27, 1973, p.4. (It refers to the greatest Romanian story-teller who was actually born and lived in Romanian Moldavia).

17) Nicholas Dima, "Moldavians or Romanians?", pp.38-39.

18) Vernon V.Aspaturian, "The Non-Russian Nationalities", p.154.

19) Brian Silver, "The Impact of Urbanization",p.91

20) Theresa Rakovska-Harmstone, "Recent Trends in Soviet Nationality Policy", The Soviets in Asia, Norton D. Dodge, ed. (Mechanicsville, Maryland: Cremona Foundation, 1972), p. 14.

21) Vernon V.Aspaturian, "The Non-Russian Nationalities", p. 163.

22) M.N.Guboglo, "Ethnolinguistic Processes in Southern Moldavia", p. 41.

23) A.I.Kholmogorov, "National Languages and Language of Cross-National Communication", Soviet Sociology, Vol.X, No.3-4 (Winter-Spring 1972-73), p.313.

24) David Shipler, "Ethnic Currents run deep in the Soviet Moldavia", The New York Times, November 8, 1976.

25) S.I.Bruk and M.N.Guboglo, "Factori Rasprostraneniya Dvuyazichiya u Narodov SSSR", Sovetskaya Etnografiya, No.5, (Sept.-Oct. 1975), pp.17-30.

26) Nicholas Dima, Rural Population Change in the Soviet Union and its Implications: 1959-1970. Unpublished Ph.D.Dissertation (New York: Columbia University, 1976).

27) Ibid.

28) M.N.Guboglo, "Ethnolinguistic Processes in Southern Moldavia", p.43.

29) A.I.Kholmogorov, "National Languages and Language of Cross-National Communication", p.320.

30) Atlasul Lingvistic Moldovenesc, pp.66-69.

31) Ibid. pp.34-39.

32) Roman Szporluk, "The Nations of the USSR in 1970" Survey, Vol.XVII, No.4 (Autumn 1971), p.71.

33) V.I.Naulko, "The Present Ethnic Composition", p.21.

34) Pechat SSSR (Moscow: Statistika,1961),pp.96-99.

35) Atlasul Lingvistic Moldovenesc, pp.72-73.

36) Dudley Kirk, Europe's Population in the Interwar Years, p.238.

37) Atlasul Lingvistiv Moldovenesc, pp.72-73.

38) Iu.A.Evstigneev, "Interethnic Marriages in some Cities of Northern Kazakhstan", Soviet Sociology, Vol.XIII, No.3 (Winter 1974-75), p.7.

39) Brian Silver, "The impact of Urbanization",p.92.

40) Karl Marx, Notes on Romanians (Bucureşti: Editura Academiei, 1964).

41) Ştefan Pascu, "Momente din Lupta Poporului Român pentru Formarea Statului Naţional Unitar", Magazin Istoric, Vol.X, No.2 (February 1976).

42) Announcements to this effect appear periodically in the Moldavian press. See Nicholas Dima, "Moldavians or Romanians?", pp.35-36.

****

"SOZIAL-POLITISCHE BETRACHTUNG ÜBER DAS RUMÄNISCHE BOJARENTUM IM 14. BIS 17.JAHRHUNDERT"

von Cornelius-Radu SIMIONESCU

E i n f ü h r u n g

Bemerkungen zur Arbeitsmethode

Im Jahre 1971 erschien in Bukarest das Buch "Lexikon der großen Würdenträger der Walachei und der Moldau vom 14. bis zum 17.Jahrhundert von Nicolae Stoicescu.[1] An der Zusammenstellung der quasi-vollständigen Listen der Bojaren aus diesem Zeitraum mit ihren Rängen und Funktionen arbeitete Stoicescu mehrere Jahre lang. Dazu durchforstete er die bekannten Geschichtsquellen, Chroniken und Urkunden aus den Kanzleien der beiden Fürstentümer, aber auch die noch nicht veröffentlichten Geschichtsquellen aus dem Fonds des 'Nicolae-Iorga'-Institutes zu Bukarest.[2] Durch Vergleich dieses dokumentarischen Materials konnte Stoicescu seine Listen mit den Namen jener Bojaren aufstellen, von denen wenigstens einige Daten überliefert sind. Dieses sind immerhin fast tausend (950) Namen. Etwa hundert Namen wurden nicht aufgeführt. Dabei handelt es sich um Bojaren, von denen nicht mehr als der Name bekannt ist. Die Quellen waren in diesem Fall Kaufverträge oder Kanzleivermerke in einigen Urkunden. Diese Namen erschienen ohne Bojarenrang und ohne die Nennung eines Amtes, weswegen Stoicescu sie für seine Arbeit als irrelevant betrachtete.

Während bei manchen der von Stoicescu verzeichneten Bojaren nur Vorname, Rang und Datum der Urkunde bekannt sind, kennt man bei der Mehrzahl der Namen auch Familie, Genealogie, cursus honorum, wichtige Lebensdaten, Todesjahr und -ursache, manchmal sogar das Kloster oder die Kirche, in der der Betreffende begraben wurde. Naturgemäß sind die Auskünfte aus dem 14. und 15.Jahrhundert dürftiger und knapper, als für die beiden folgenden Jahrhunderte. Im 16. und 17.Jahrhundert nehmen sowohl die Zahl der uns bekannten Bojaren, als auch der Umfang der über sie überlieferten Daten stetig zu. Damit hängt allerdings auch zusammen, daß es im 14. und 15.Jahrhundert weniger zu erringende Ämter und Würden gab als nach 1500, da die beiden Donaufürstentümer noch am Anfang ihrer staatlichen Geschichte standen.[4] Im 16. und 17.Jahrhundert fällt die Doppel- und Dreifachverleihung ein- und desselben Amtes auf, also z.B. "Zweiter" oder gar "Dritter Logothet", und es werden auch neue Ämter geschaffen, beispielsweise der "Hetman". Einige dieser Ämter und Würden entsprachen einer echten Staatsnotwendigkeit - etwa der aus dem militärischen Bereich: "portar" (d.h., der Militärgouverneur der Hauptstadt Suceava), "Hatman" (d.h., Hetman oder militärischer Oberbefehlshaber), "aga" (General der Kavallerie), "serdar" (General). Andere Ämter wurden ausdrücklich dazu geschaffen, einigen Bojaren als fürstliche Gunstbezeigung eine Würde zu verleihen. Hierzu gehörte in der Moldau der Große Banus ("mare ban", mit wechselnden Aufgaben, so unter anderem die Landvermessung). Dieser Titel wurde 1691 nach walachischem Vorbild geschaffen.[5]

Natürlich ist die Liste von STOICESCU nicht vollständig, und sie kann es auch nicht sein. Wir glauben trotzdem, daß sie für die rumänische Geschichte des angeführten Zeitraumes repräsentativ ist und daß die Auswertung der zahlreichen Daten und Informationen dieses Buches nützlich sein wird.

Bevor wir mit unserer Untersuchung beginnen, möchten wir noch einmal darauf hinweisen, daß alle im folgenden genannten, von uns aufgrund von Quellen, Namenlisten u.a. Materialien errechneten statistischen Angaben nur Annäherungswerte sind, die wir allerdings als repräsentativ für die Geschichte der rumänischen Fürstentümer im Mittelalter erachten. Diese statistischen Daten errechneten wir aus den Namen- und Funktionsangaben sowie den Lebensdaten der von Stoicescu in sein Lexikon aufgenommenen Bojaren.

Ämter und Würden

Stoicescu vermerkt in seinem Buch die Inhaber der folgenden Ämter und Würden, die der besseren Übersichtlichkeit wegen in drei große Gruppen gegliedert werden können:

Staats- und Verwaltungsämter:

"ban" (Banus) - nur für die Walachei, der Statthalter Olteniens;
"logofăt" (Logothet) - Kanzler;
"vornic" (Statthalter, Haushofmeister);
"pîrcălab" (Burggraf);
"vistiernic" (Schatzmeister);
"armaș" (Profoß);
"portar" (eigentlich: Pförtner) - Militärgouverneur von Suceava.

Militärische Würden und Ränge:

"spătar" (in Byzanz: Spatharius) - Schwertträger des Fürsten
"hatman" (Hetman) - militärischer Oberbefehlshaber in Abwesenheit des Fürsten;
"serdar" - General, später in der Moldau auch Polizeipräfekt;
"șetrar" - Quartiermeister, verantwortlich für das Zeltlager.

Mit der Person des Fürsten und dem Fürstenpalast zusammenhängende Ämter und Würden

"postelnic" (chambellan, camerarius) - Kämmerer, später Außenminister;

"medelnicer" (in Byzanz: nipsistiarioi) - Hofbediensteter, der dem Fürsten Wasserkanne und Becken brachte[6];

"paharnic" (Mundschenk);

"stolnic" (Truchseß);

"clucer" (Beschließer, Kellermeister);

"jitnicer" - besaß die Aufsicht über die Kornspeicher;

"pitar" (in Versailles: écuyer pour le pain) - besaß die Aufsicht über die fürstliche Brotbäckerei;

"sluger" (in Versailles: écuyer tranchant pour la viande) - beaufsichtigte die Fleischverarbeitung für den Hof;

"comis" (Stallmeister).

Obige Aufzählung beachtet die Reihenfolge der Ämter und Würden nach der ihnen damals zugemessenen Bedeutung. Die Angaben in runden Klammern deuten etwaige Entsprechungen im deutschen, französischen oder byzantinischen Bereich an.

Neben den Inhabern der hier genannten Ämter führt Stoicescu für das 14. bis 16.Jahrhundert auch Bojaren auf, die offenbar kein Hofamt innehatten - die sogenannten "vlasteli". Sie waren große Feudalherren oder Verwandte des Fürsten, die aus eigenem Recht im Staatsrat vertreten waren, ohne eines besonderen Amtes dafür zu bedürfen. Diese vlasteli verschwinden im 17.Jahrhundert allmählich, weil die Fürsten sich mit Erfolg darum bemüht hatten, sie ebenfalls in staatliche Würden und Ämter einzureihen.[7]

Die Zahl der Mitglieder des Fürstlichen Rates war im angegebenen Zeitraum und von Land zu Land, wie auch von Fürst zu Fürst, verschieden. Der Fürst konnte in seinen Rat jeden beliebigen Bojaren nach eigenem Ermessen berufen, und

der Berufene brauchte keine weitere Qualifizierung als die, sich der fürstlichen Gunst zu erfreuen. Die Untersuchung der Zusammensetzung des Fürstlichen Rates zu verschiedenen Zeitabschnitten der Geschichte der rumänischen Fürstentümer wäre eine Aufgabe für sich, der wir hier nicht weiter nachgehen können. Nur soviel noch dazu: Die Zahl der Fürstlichen Räte schwankte zwischen acht und dreißig; sie war im allgemeinen in der Moldau höher als in der Walachei; und sie stieg, allgemein gesehen, an, je näher wir den Jahren 1700 kommen.[8] Etwa seit dem letzten Viertel des 16.Jahrhunderts begann der Fürstliche Rat unter türkischem Einfluß auch "divan" (Diwan) genannt zu werden, der ursprüngliche Name "sfat domnesc" verschwand allmählich. Im 17.Jahrhundert gehörten dem Diwan alle oben genannten Würdenträger mit Ausnahme des "medelnicier" an. Sie alle waren Bojaren-Würdenträger des obersten oder ersten Ranges.[9]

Außer diesen und den "vlasteli" gehörtem dem Fürstlichen Rat noch folgende Bojaren des zweiten Ranges an: der Zweite Logothet ("logofăt II"), der Zweite Schatzmeister ("vistiernic II"), der Zweite Kämmerer ("postelnic II"), der Schatzverwalter ("logofăt de vistierie") und einige rangniederere Würdenträger.[10]
Somit führt Stoicescu in seinem Lexikon nur die (bekannten) Mitglieder des Fürstlichen Rates oder Diwans von der Gründung der rumänischen Fürstentümer und bis 1700 auf.

Cursus honorum

Die Untersuchung des cursus honorum der rumänischen Würdenträger bis 1700 läßt folgende Schlüsse zu:
Im allgemeinen war die Voraussetzung des Aufstiegs bis zu einem Amt des obersten Ranges eine Art Lehrzeit in untergeordneten Tätigkeiten desselben Amtsbereichs. Der Großlogothet begann z.B. als "grămătic" oder Schreiber, wurde dann meist zum Dritten und Zweiten Logothet befördert, um nach

Jahren die Spitzenposition dieses Amtes verliehen zu bekommen, vgl. den Bojaren Balaur (Walachei) im 16.Jahrhundert.[11] Da der Logothet und der Kämmerer die einzigen Würdenträger waren, die unbedingt lesen und schreiben können mußten, waren diese beiden Karrieren besonders festgelegt. Wenn einer als "grămătic" begonnen hatte, konnte er selten eine militärische Laufbahn ergreifen.

Auch im Falle der militärischen Laufbahn ist eine gewisse Stufenleiter zu erkennen: Alexandru Buhuș (Moldau, 18.Jh.) war "spătar", "rohmistru" im polnischen Heer (also Rittmeister), "pîrcălab", "serdar", um schließlich Großhetman ("mare hatman") zu werden.[12]

Außer diesen zwei Laufbahnen - Kanzleidienst und Militär - waren die Würden im allgemeinen auf den untersten Rängen austauschbar. Wenn allerdings genauere Daten über diese unteren Ränge fehlen, so glauben wir hierin nicht ein Fehlen an Ausbildung, sondern der Quellen erkennen zu können. Es wurde beispielsweise nicht urkundlich festgehalten, daß ein junger Bojar als Page an den Fürstenhof kam.

Die wenigen Ausnahmen von der Befolgung einer Stufenleiter der Ämter und Würden können zwei Ursachen haben. Die eine bestand in einer außergewöhnlichen fürstlichen Gunstbezeugung, wie sie dem Griechen Mihalcea Caragea durch Fürst Petru Cercel der Walachei im Jahre 1583 erwiesen wurde.[13] Ohne früher eine andere Funktion bekleidet zu haben, wurde Caragea zum Großbanus ernannt - das war das höchste Staatsamt. Die andere Ausnahme betraf die Tatsache, daß ein bestimmtes Amt traditionell von Mitgliedern einer einzigen Familie bekleidet wurde. Das war beispielsweise der Fall der Familie Craiovescu, die kurz vor ihrem Erlöschen im männlichen Stamm (1547) die Großbanus-Würde der Walachei sich als erbliches Amt hatte sichern können.[14] Allerdings war diese Würde die einzige, in der Walachei wie in der Moldau, die jemals mit der für den Fürsten gefährlichen Rechts-

bezeichnung der Erblichkeit verbunden war. Barbu III Craiovescu wurde in der ersten Hälfte des 16.Jahrhunderts Großbanus der Walachei, ohne daß eine ihn für dieses Amt qualifizierende vorangegangene Ausbildung, also ein niedrigeres Amt, nachzuweisen wäre.[15]

Die Dauer der Ausübung eines bestimmten Amtes variierte von wenigen Tagen bis zu einigen Jahrzehnten; sie war von der fürstlichen Gunst und ebenso auch von der persönlichen Eignung abhängig. Luca Arbore, der Militärgouverneur von Suceava, bekleidete dieses Amt, anscheinend kontinuierlich, unter drei Fürsten 36 Jahre lang, und zwar von 1486 bis 1523. Dieses war wahrscheinlich die längste Karriere eines rumänischen hohen Würdenträgers bis 1700.[16]

Es gab auch Würdenträger, die in beiden Fürstentümern dienten. Von 950 Amtsinhabern waren das 35 oder 3 v.H. Die Karriere in beiden Fürstentümern war im Prinzip möglich, auch wenn Walachen und Moldauer einander als Ausländer betrachteten. In einem von Micolae Iorga veröffentlichten Brief von 1599 bat die polenfreundliche Partei der walachischen Bojaren den Fürsten der Moldau, Ieremia Movilă, die polnische Politik zu unterstützen und den walachischen Fürsten Michael den Tapfern durch seinen Bruder Simion Movilă zu ersetzen. Dafür bringen die walachischen Bojaren die folgende Rechtfertigung:

> "Alle Bojaren der Walachei und das ganze Land wollen ihn /Simion/ und lieben ihn, weil sie zusammen und in einer Union mit der Moldau leben wollen. Denn wir haben allesamt die gleiche Sprache und den gleichen Glauben, und so wie in früheren Zeiten schon geschehen, kann der moldauische Fürst auch Herrscher in der Walachei werden und der walachische zum Fürsten der Moldau."[17]

Wenn zugestanden wurde, daß die Fürsten der Moldau und Walachei austauschbar waren, so mußten es auch die Bojarenwürdenträger sein. Ein Bojar, der seine Karriere in einem der Fürstentümer begonnen hatte, konnte sie auf zwei Wegen im Nachbarland fortsetzen. Der eine ergab sich ein-

fach daraus, daß ein Fürst zum Fürsten des Nachbarlandes berufen wurde und dann auch Würdenträger seines Landes mit sich nahm. So wurde unter Leon Radu Tomşa der Groß-Spatharius Pătraşcu Boul (Moldau, 1630) in der Walachei 1631 zum Groß-Banus.[18] Der zweite Weg wurde dann beschritten, wenn ein Würdenträger sich dem Fürsten des Nachbarlandes zu Diensten stellte. Beispiele hierfür finden sich vor allem unter den nicht-rumänischen Würdenträgern des 16. und 17.Jahrhunderts, die mobiler waren. Die Söhne von Andronic Cantacuzino, Schatzmeister der Walachei von 1591 bis 1592 und 1599 bis 1600, der Sohn des Michael Kantakuzenes Şaitanoglu, haben in beiden Fürstentümern hohe Würden bekleidet. Constantin war unter Matei Basarab der Walachei Groß-Kämmerer und seine Brüder Toma und Iordache begründeten als hohe Würdenträger der Moldau den moldauischen Zweig dieser Familie.[19]

George, der Neffe Fürst Peters des Lahmen (Petre Şchiopul), war um 1590 Groß-Hetman der Moldau und um 1613 Mitglied des Fürstlichen Rates der Walachei.[20]

Borisi Bernard war zwischen 1613 und 1616 Groß-Kämmerer in der Walachei und bekleidete dasselbe Amt auch in der Moldau gleich anschließend, also zwischen 1616 und 1618.[21]

Bartolomeo Minetti war Truchseß in der Walachei (1620-1627) und Großhetman in der Moldau (um 1629).[22]

Die Laufbahn eines Würdenträgers sollte nach allgemeinem Dafürhalten eine nach aufwärts gerichtete Neigung zeigen. Das geht aus einem Ausspruch Dimitrie Cantemirs in "Descriptio Moldaviae" hervor:

> "... Der Fürst entläßt /den Würdenträger/ entweder aus seinem Amt oder er bestätigt es ihm oder er erhebt ihn von einer niedereren auf eine höhere Rangstufe; aber die Zurücksetzung auf eine niedere Stufe wird durch die landesüblichen Gepflogenheiten verhindert (es sei denn, der Würdenträger wäre mit der Minderung seines Ranges einverstanden). Im übrigen kann der Fürst bezüglich seiner Würdenträger frei nach Ermessen handeln, so als stände niemand über ihm /dem Fürsten/ auf dem ganzen Erdenrund."[23]

In der Praxis wiesen die Bojaren die ihnen angebotenen Ämter sehr selten zurück, selbst wenn sie unter dem neuen Fürsten ein niedereres Amt bekleiden sollten. Es wäre für sie zu wenig vorteilhaft gewesen, die mit jedem Amt verbundenen Einkünfte abzulehnen und im Schatten der großen Masse der "mazili" (arab.: mazuli), d.h. der Amtsenthobenen, zu leben, also jeglichen politischen Einflusses zu entbehren.
Für Herabstufung im Rang können wir zwei Beispiele anführen: Der Groß-Banus der Walachei zwischen 1644/45, Barbu Poenaru, wurde unter demselben Fürsten - Matei Basarab - im Jahre 1650 zum Truchseß degradiert.[24] Der Groß-Banus Chircă Rudeanu (1655/56 unter Radu Şerban der Walachei) wurde um 1660 von Gheorghe Ghica nur zum Truchseß ernannt.[25]

***

Die umfassenden Daten aus den Listen Stoicescus ermöglichen uns die Aufstellung einer Statistik mit Angaben zu folgenden Punkten:

a) Die Zahl der auf dem Schlachtfeld gefallenen Würdenträger, b) die Zahl der vom Fürsten ermordeten Würdenträger und c) die Zahl der Landesflüchtlinge unter den Würdenträgern. Unserer Meinung nach kann solch eine Statistik ein recht wahrheitsgemäßes Bild über die Treue der Würdenträger gegenüber der Krone und die politische Stabilität bzw. den Mangel an Stabilität in den beiden rumänischen Fürstentümern entstehen lassen.

Von 50 Würdenträgern der Walachei starb einer im Krieg, drei wurden vom Fürsten ermordet und fünf mußten das Land verlassen. Diese Angaben beziehen sich auf das 14. und 15.Jahrhundert zusammen.
Im 16.Jahrhundert bot die Walachei folgendes Bild: Von 176 Würdenträgern starben 16 auf dem Schlachtfeld; 44 wurden von den Fürsten hingerichtet; 55 gingen ins Exil.
Im 17.Jahrhundert gab es in der Walachei etwa 257 Würden-

träger. Davon fielen 6 im Feld, 30 wurden hingerichtet und 57 mußten ins Exil.

Im 14. und 15.Jahrhundert werden für die Moldau 121 Würdenträger aufgeführt. Sieben von diesen starben auf dem Schlachtfeld, 4 wurden ermordet und 2 gingen ins Ausland.
Die Zahlen für das 16.Jahrhundert lauten: Von 140 Würdenträgern fielen 6, 12 wurden hingerichtet und 24 flohen aus der Moldau. Von den 240 bekannten moldauischen Würdenträgern des 17.Jahrhunderts fielen 2 im Krieg, 20 wurden auf Fürstenbefehl hingerichtet, 55 gingen außer Landes.

Das ergibt folgende statistische Skizze (wobei auf ganze Zahlen abgerundet wurde):

Walachei	gefallen	hingerichtet	geflohen
14.-15.Jh.	2 %	6 %	10 %
16.Jh.	9 %	25 %	31 %
17.Jh.	2 %	9 %	20 %
Moldau			
14.-15.Jh.	6 %	3 %	2 %
16.Jh.	4 %	9 %	17 %
17.Jh.	1 %	8 %	25 %

Die Statistik zeigt, daß sehr viel weniger hohe Würdenträger auf dem Schlachtfeld starben, als angesichts der unruhigen, kriegerischen Zeiten bei einer schwerttragenden Schicht zu erwarten gewesen wäre.
Im 16.Jahrhundert war die politische Instabilität in der Walachei besonders ausgeprägt, da 25 v.H. der Würdenträger hingerichtet wurden und 31 v.H. ins Exil gingen.
Im allgemeinen fällt während der gesamten Epoche bis 1700 eine etwas größere Stabilität der Moldau auf.
Die große Zahl der Bojaren, die außer Landes gingen, und besonders die hohe Zahl von Urkunden, die das Wort "Hochverrat" erwähnen, erfordert ein kurzes Verweilen beim Tatbestand des Verrats.
Das Verbrechen des Hochverrats wurde im rumänischen mittel-

alterlichen Recht als "hiclenie" bezeichnet, oft auch mit der Verschärfung "rea hiclenie" - etwas böser, offenkundiger Hochverrat. Der Begriff wie das Wort wurden aus dem Ungarischen entlehnt: "hütlen", "hitetlen", "hitlen" = ungläubig, untreu.[26] Dieser Begriff umfaßte mehrere Kategorien von Verbrechen, und zwar: Versuchter Fürstenmord; versuchte Beseitigung des regierenden Fürsten zugunsten eines anderen; Meuterei gegen den Fürsten; Komplottieren mit einer auswärtigen Macht zum Ziele des Fürstenwechsels; Berufung ausländischer Truppen zum Sturz des Fürsten; Anschwärzung des regierenden Fürsten bei der Pforte; Fälschung des fürstlichen Siegels; das Verlassen des Fürstentums ohne die Erlaubnis des Herrschers (worauf meistens das Vermögen des Betreffenden von der Krone eingezogen wurde); zuletzt noch ein unpolitisches Delikt - Gefährdung des fürstlichen Vermögens bzw. Bestehlung der fürstlichen Schatzkammer.
Das letztgenannte Verbrechen wurde relativ selten vermerkt. Hier seien drei Besipiele aus der Walachei zitiert:

Der Logothet Vintilă Florescu stahl "wertvolle Dinge" aus dem Palast des Fürsten Basarab Țepeluș (1481) und brachte sie dem zukünftigen Fürsten Laiotă Basarab in dessen siebenbürgisches Exil. Dafür erhielt Florescu im neuen Fürstlichen Rat hohe Ämter als Entlohnung seines Diebstahls.[27]

Um 1523 nahm der walachische Schatzmeister Oance 400 Goldgulden aus der Schatulle des Fürsten Neagoe Basarab und floh damit nach Siebenbürgen. Radu de la Afumați, der Nachfolger Neagoes, zog deswegen das Vermögen des Oancea ein.[29]

Um 1547 floh der Große Haushofmeister Barbu din Pietroșani mit einer großen Geldsumme nach Siebenbürgen, von wo er den Türken ausgeliefert und dann im folgenden Jahr hingerichtet wird.[28]

Im Vergleich zu den politischen Verbrechen erscheinen die letztgenannten dennoch als verhältnismäßig wenig zahlreich, zieht man urkundliche Belege in Betracht.

Der Verrat am Fürsten wurde durch das Fehlen einer geregelten Erbfolge der Fürsten sehr begünstigt. Die Nachfolger eines jeden Fürsten waren im Prinzip alle erbberechtigt, so daß die Treue zum Fürsten tatsächlich eine Ermessenssache wurde. Die Getreuen eines regierenden Fürsten konnten nach seiner Absetzung vom neuen Herrscher einfach als Hochverräter ("pentru hiclenie") abgeurteilt werden, obzwar sie im Grunde nichts anderes getan hatten, als ihrem Fürsten treu zu dienen. Die Tatsache, daß sie den Herrscher nicht verraten hatten, konnte somit zu einem Verbrechen werden. Solch ein System begünstigte die Staatstreue seiner Würdenträger in keiner Weise; es zwang sie geradezu, im Hinblick auf den möglichen neuen Fürsten zu lavieren.

Die Anklage der "hiclenie" wurde andererseits von den Fürsten oft dazu mißbraucht, sich unliebiger Würdenträger zu entledigen. Das war umso einfacher, als der Fürst allein über dieses Verbrechen zu befinden hatte, er den Diwan darüber nicht zu befragen brauchte. Sein Richtspruch - und das war fast ausnahmslos die Todesstrafe - kannte kein Widerspruchsrecht und wurde sofort vollstreckt. Es gab Fürsten, in deren Regierungszeit die Köpfe der Bojaren viel leichter fielen als unter anderen Herrschern. Oft ist schwer zu entscheiden, ob die Bojaren gegen einen Fürsten komplottierten, weil er einige von ihnen bereits umbringen ließ, oder ob einige Prinzen Bojaren-Verschwörungen sozusagen herausforderten.

Außer den klassischen Beispielen von Fürsten, die Bojarenköpfe massenhaft rollen ließen, wie Vlad Ţepeş (Walachei, 1456-62), Alexandru Lăpuşneanu (Moldau, 1552-1561) oder Ioan Vodă cel Cumplit (Moldau, 1572-1574), wurden viele hohe Würdenträger auch unter den folgenden Herrschaften abgeschlachtet: Petru Rareş (Moldau, 1541-1546 - während seiner zweiten Herrschaftszeit), Mircea Ciobanul (Walachei, 1553-1554 und 1558-1559), Petru Cercel der Walachei (1583-1585), Mihnea III. der Walachei (1611-1616) und Constantin

Duca in der Moldau (1693-1695).

Da der Fürst die absolute Macht besaß, die Todesstrafe zu verhängen, waren die einzigen Möglichkeiten der Bojaren, sich dieser oft zu beobachtenden Willkür zu entziehen, Flucht ins Ausland oder ein Komplott zur Absetzung des mißliebigen Fürsten. Viel weniger häufig versuchten es die hohen Würdenträger, einen Fürsten durch Waffengewalt zu stürzen. Der General (serdar) Hincu Mihalcea organisierte zusammen mit einem anderen Bojaren 1671/72 eine Rebellion gegen den Moldaufürsten Gheorghe Duca.[30]

Noch zu Beginn der Phanariotenherrschaft erhob sich in der Moldau der Groß-Statthalter Manolache Ruset gegen ein Heer, das Fürst Nikolaus Mavrokordatos zur Verhaftung Rusets ausgeschickt hatte (1712). Der Groß-Statthalter schlug die Truppe des Fürsten vernichtend, zog sich danach aber nach Polen ins Exil zurück.[31]

Gegen Ende des 17.Jahrhunderts begann die Pforte damit, die Fürstenwillkür in den Donaufürstentümern einzuschränken, sofern das Bojarenabschlachten betroffen war. Dieses blieb die einzige osmanische Maßnahme zur Beschneidung der fürstlichen Justiz in den Donaustaaten. Sie galt aber nur für Einheimische, also für in den Fürstentümern beheimatete Bojaren, ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft. So wurde der Fürst Gheorghe Duca der Moldau 1695 nach nur zwei Herrschaftsjahren abgesetzt, weil er Bojarenexekutionen ohne genügende Beweise für ihre Schuld angeordnet hatte.[32] Dieses Beispiel hat besondere Aussagekraft für die Ernsthaftigkeit des Reglementierungsversuches der Pforte, weil Duca im übrigen ein in Konstantinopel sonst sehr wohlgelittener Herrscher war.

Die Kinder eines bekannten Verräters gelangten nur selten in die höchsten Ämter. Deswegen konnte Hochverrat sehr oft den Ausschluß einer Familie für ein oder zwei Generationen vom Fürstlichen Rat bedeuten. Manchmal brachte Hochverrat einer großen Familie den endgültigen Abfall in

die Anonymität ein. Wenn der neue Fürst vom Hochverrat an seinem Vorgänger nicht profitiert hatte, konnte es geschehen, daß er der "hiclenie" an einem oder gar mehreren seiner Vorgänger überführte Bojaren bestrafte.
Die bedeutenden Chronisten der Fürstentümer, die selber höhere Würden bekleideten, waren sich der Gefahr bewußt und verurteilten aus diesem Grunde den Hochverrat an einem Fürsten.
Der Groß-Logothet Miron Costin, der 1691 willkürlich auf Befehl des Fürsten Constantin Cantemir hingerichtet wurde, kommentiert in seiner Chronik "Letopiseţul Ţării Moldovei de la Aron Vodă încoace" den Fürstenmord an Gaspar Gratian 1620 durch Hetman Şeptilici und Kämmerer Goia wie folgt:

> "Abscheuliche und ungeheuerliche Tat, und unerhört für alle christlichen Länder! Der Fürst - ob gut oder böse - muß vor allen Gefahren geschützt werden. Denn wie immer er auch sein mag, ist seine Herrschaft von Gottes Gnaden. Wie es in der Heiligen Schrift heißt, ...: Es gibt keine Macht, die nicht von Gott stammt.
> Şeptilici wie auch Goia zahlten für ihre Missetat mit ihren Köpfen. Alexandru-Vodă/Iliaş/ ließ ihnen den Kopf abschlagen, und das war rechtmäßig, nach dem Gesetz, und die Leichen ließ er in den Abtritt werfen. Und es war richtig so, denn auf abscheuliche Taten folgten abscheuliche Hinrichtungen."33)

Auch der Groß-Statthalter und Chronist Ion Neculce sprach sich um 1730 zu derselben Frage in ähnlicher Weise aus:

> "Die meisten Fürsten sind gut; doch kommt es zuweilen vor, daß diese Art von Menschen /die komplottierenden Bojaren/ sich an die meisten Fürsten ketten und damit deren gute Natur verderben. Und von dieser Art /Bojaren/ umgeben jeden Fürsten mehr, als gute und gerechte Würdenträger. Selbst wenn der Fürst schlecht sein sollte, so kann ihn ein kluger und guter Würdenträger doch besänftigen und mit sanfter Gewalt auf den rechten Weg bringen, so daß der Fürst auch gut wird."34)

Der gleiche Ion Neculce rät seinen Mit-Bojaren:

> "Es wäre gut, meine Brüder, wenn ihr euch nicht dazu drängen würdet, den Fürsten im Ausland zu verleumden, da er ein von Gott gesalbter Herr ... Ich habe noch keinen gesehen, dem danach eine solch eifrige Verleumdung zum Vorteil gereicht hätte."35)

Das Zitat von Neculce wird durch die biographischen Daten hoher Würdenträger bei Stoicescu bestätigt. Nur selten konnten sie nämlich aus ihren Intrigen gegen den herrschenden Fürsten politischen Nutzen ziehen. Wir konnten ein einziges Beispiel dafür finden, daß die Treue eines Würdenträgers ausdrücklich hervorgehoben und belohnt wurde: Der Große Kellermeister Albu Golescu gab sein Leben zur Verteidigung seines Fürsten Alexander Mircea gegen den Prätendenten Petre Şchiopul hin. Er fiel in der Schlacht von Jilişte. Die Inschrift auf seinem Grabstein von Kloster Vieroş hebt die Haltung Golescus lobend hervor und tadelt den Verrat der übrigen Bojaren aus der Umgebung des Fürsten:

> "... dann ließen ihn alle anderen Bojaren seiner Herrschaft im Stich, so daß er seinen Kopf verlor. Es war nicht anders geschehen, wie es Gott allein bezeugen kann. Ich aber habe das Brot seiner Herrschaft nicht vergessen, habe mich den Feinden seiner Herrschaft zugewandt, mich als Schild vor den Fürsten gestellt und so endete ich, im Monat April, am 24. Tage, am Heiligen Mittwoch des Jahres 7082 /1574/ und ich war damals dreiundzwanzig Jahre alt."36)

Ethnische Zusammensetzung im Fürstlichen Rat, wirtschaftliche und soziale Lage

Eine andere Frage, auf die wir anhand der dreieinhalb von Stoicescu belegten Jahrhunderte Antworten suchten, war die ethnische Komponenz des Fürstlichen Rates. Hierbei ist die größte Vorsicht geboten, da man oft nicht entscheiden kann, welcher ethnischen Herkunft die vielen, nur mit Vornamen bekannten Würdenträger zuzurechnen sind, ob es sich also um einen Rumänen, Griechen, Serben oder Albaner handelt. Daher konnten wir nur jene Würdenträger als Rumä-

nen bzw. Ausländer in unsere Untersuchung einbeziehen, deren Nachnamen ein eindeutiges Erkennungszeichen für ihre Herkunft bedeutet, sowie Würdenträger, die in den Quellen ausdrücklich als Rumänen bzw. Ausländer bezeichnet sind. Doch auch bei rumänischen Namen kann es sich öfter bloß um rumänisierte Namen handeln, wie z.B. beim Groß-Logothet Pilea (Walachei, 1392; 1418), hinter dessen rumänischem Namen sich das griechische Philos verbirgt.[37] Im letzten Jahrzehnt des 16.Jahrhunderts begegnet uns in der Moldau der Burggraf von Chotin und Schwiegervater des Fürsten Ieremia Movilă, Gheorghe Izlozeanu Lozonski - dessen Name eigentlich das griechische Kataratos war.[38]
Schließlich muß man sich auch entscheiden, ob man die Kinder von Griechen, die von südlich der Donau in die Fürstentümer eingewandert waren, trotz ihrer Geburt auf rumänischem Boden, noch als Griechen ansehen will oder nicht. Ein bekanntes Beispiel für dieses Dilemma sind die Söhne von Andronykos Kantakuzenos (oder Andronic Cantacuzino).
Betrachtet man die Lebensdaten der in die rumänischen Fürstentümer eingewanderten Griechen, so stellt man ein deutliches Bestreben fest, in rumänische Bojarenfamilien einzuheiraten oder sich sogar mit Fürstenfamilien zu verschwägern. Bis 1700 waren die Ehefrauen griechischer Bojaren der Fürstentümer nur ausnahmsweise Griechinnen. Danach änderte sich dieses Heiratsmuster. Die phanariotischen Bojaren und Fürsten heirateten fast ausschließlich nur untereinander.[39]

Obwohl die Griechen im Fürstlichen Rat erst nach 1570 in größerer Zahl vorkommen, scheint es, als sei in Byzanz schon seit Anfang des 15.Jahrhunderts wohlbekannt gewesen, daß man in der Walachei rasch und leicht zu großem Reichtum gelangen könne. Dafür kann ein Brief satyrischen Inhalts zitiert werden, der um 1415 in Byzanz zirkulierte. Darin war von einem Sänger, genannt "Das Silberfohlen" ("Mînzul de argint"), die Rede, der angeblich am walachischen Fürstenhof reich geworden war.[40]

Im folgenden haben wir versucht, eine Übersicht von Würdenträgern eindeutig griechischer Herkunft zusammenzustellen. Wir sind uns auch hier der möglichen Fehlerquellen bewußt. Prozentzahlen für Würdenträger anderer ausländischer Herkunft zu errechnen, fällt besonders schwer, und zwar einmal, weil es im Vergleich zu den Griechen nur sehr wenige waren, und zum anderen, weil eindeutige Hinweise in den Urkunden weitestgehend fehlen. Daher werden wir nur einige Namen von Würdenträgern albanischer und italienischer Herkunft anführen.

Würdenträger griechischer Herkunft gab es im 14. und 15. Jahrhundert in den beiden Fürstentümern noch recht selten. Von 50 hohen Würdenträgern der Walachei und 121 der Moldau war nur je einer ein Grieche - das war also weniger als 1 v.H.
Im 16.Jahrhundert gab es unter 176 Würdenträgern 8, die eindeutig griechischer Herkunft waren - also 4 v.H. Die Zahl für die Moldau beträgt 2 v.H., das waren 3 Griechen von 140 Würdenträgern.
Im 17.Jahrhundert waren unter den 257 Würdenträgern 33 Griechen - 13 v.H., und in der Moldau 45 Griechen von 240 hoher Ämter - das ergibt 18 v.H.
Auch im Fürstlichen Rat oder Diwan war die Zahl der Griechen kleiner als gemeinhin angenommen wird. Das mag daher rühren, daß die hohen Zahlen griechischer Würdenträger aus der Phanariotenzeit den allgemeinen Eindruck von starker Überfremdung des Diwan zu allen Zeiten entstehen ließen.
Dennoch steigt die Zahl der Griechen im Fürstlichen Rat bis zum Ende des 17.Jahrhunderts stetig an. Die Reaktion der einheimischen Bojaren auf dieses Einsickern der Griechen in höchste Ämter fiel im 18.Jahrhundert vehement aus. Im Jahre 1716 ordnete Fürst Nicolae Mavrocordat (Maurokordatos) die Enthauptung des Kellermeisters Barbu Balaceanu an, weil jener behauptet hatte: "Der Herr sende uns lieber die Deutschen, damit sie uns von den Griechen befreien."[41]

Außer den Griechen nennen wir noch einige andere Landfremde als Mitglieder des Fürstlichen Rates:
Den Italiener Bartolomeo Minetti, der im 17.Jahrhundert in beiden Fürstentümern zu hohen Ämtern aufstieg[42], sowie einige Albaner. Dazu zählen Aga Racotă Leca (Walachei, 16.Jh.)[43], der Groß-Spatharius Leca (Walachei, 17.Jh.) und der Groß-Spatharius Miho Racota, der im 16.Jahrhundert in beiden Fürstentümern Karriere machte.[44]
Die interessanteste Laufbahn hatte vielleicht von allen diesen Landfremden der italianisierte Albaner Bartolomeo Brutti:
Im Jahre 1575 hatte er in Ragusa, Venedig und Rom im Auftrag der Türken Sklaven verkauft. Zwei Jahre später wurde er als Geheimagent des spanischen Königs in Konstantinopel verhaftet. Zwischen 1587 und 1591 war er Groß-Kämmerer in der Moldau, 1590 aber osmanischer Agent (Geschäftsträger) in Polen. Obwohl "familiarissimo de Sinam Bassa primo-Vesire", wurde er vom moldauischen Fürsten Aron Tiranul verhaftet und im April 1592 ermordet. Die Anklage lautete wieder einmal auf Hochverrat.[45]

Erstaunlicherweise fand ich auf den Listen Stoicescus keinen einzigen Armenier. Anscheinend gelangten diese erst seit dem 18.Jahrhundert zu Bojaren-Rängen.[46]

Die Würdenträger ausländischer Herkunft wurden oft zu Schatzmeistern oder Kämmerern ernannt. Das waren meist Griechen, da sie sowohl Sprachen beherrschten, als wohl auch Erfahrung in Geldgeschäften besaßen. Unter den Albanern fällt ihre Bevorzugung in militärischen Rängen auf.

Für diese ganze Zeit fand ich einen einzigen Fall der Vertürkung. Es war Iane Kantakuzenos, der Bruder von Andronykos und Sohn des Şeitanoglu. Er war zwischen 1586 und 1592 Groß-Banus der Walachei und walachischer Gesandter in Konstantinopel um 1594. Nach der Erhebung seines Verwandten, Michaels des Tapferen, gegen die Türken, trat er aus Furcht vor Vergeltung zum Islam über. Sein Sohn

Apostolos tat es dem Vater nach und nahm den Namen Curt Salam an.[47]

Im Vergleich zu der relativ hohen Zahl vertürkter Fürstensöhne vom Ende des 16.Jahrhunderts erscheint der Übertritt Ianes zum Islam unter den rumänischen Würdenträgern als einzigartig. Von den vertürkten Prinzen und Fürsten seien hier nur einige genannt: Mihnea II. Turcitul (d.h. der Vertürkte), Ilias Rareş, Alexandru und Bogdan Movilă. Letzterer wurde Kapudschi-Baschi oder Erster Türhüter des Sultans (Anfang des 17.Jh.s).[48]

Zur sozialen Herkunft der Würdenträger

Auch wenn wir nur die von Stoicescu aufgeführten 950 Biographien rumänischer Würdenträger bis 1700 ausgewertet haben, können wir doch feststellen, daß sehr wenige von ihnen "neue Leute" waren. Diese Leute einfacher oder unbekannter Herkunft waren zudem oft Ausländer. Im 17.Jahrhundert war die Zahl der männlichen Mitglieder der Bojarenfamilien bereits viel höher als die Zahl der verleihbaren Würden und Ämter. Dieser Umstand verschärfte sicherlich den Wettlauf der Bojaren um ein Amt und brachte wohl damit auch das Kriterium der Eignung erstmals mit ins Spiel. Deswegen ist der Fall der sechs Söhne von Kämmerer Constantin Cantacuzino (der Sohn von Andronykos), die im 17.Jahrhundert alle sechs zu höchsten Ämtern der Walachei aufstiegen, in der Geschichte dieses Landes einmalig.[49]

Stoicescu, der über mehr Daten verfügte, als in seinem Lexikon veröffentlicht wurden, ist der Ansicht, daß ungefähr 10 v.H. der Groß-Würdenträger aus anderen als Bojarenfamilien stammen.[50]
Als Beispiele rumänischer Würdenträger von einfacher Herkunft zitieren wir den Groß-Statthalter Dumbravă (um 1570 in der Moldau[51]), den Groß-Statthalter Pavel Ciocârlan

(um 1700, ebendort) und den[52] General Ştefan, den Fürst Vasile Lupu der Moldau aus dem "Stand des Bundschuhs" ("din obiele") erhoben hatte (ca. 1650), der seinen Fürsten trotzdem verriet und dafür enthauptet wurde.[53]

In seinen "Mahnlehren an den Sohn Teodosie" rät der Fürst Neagoe Basarab dem jungen Prinzen, bei der Auswahl von Würdenträgern auch das Kriterium der persönlichen Eignung zu beachten, jedoch jene vorzuziehen, die schon früher ein hohes Amt innehatten, weil "diese sein sollten, was sie auch vorher gewesen waren"[54].

Eine letzte Bemerkung sei hier zur Wirtschaftslage der hohen Würdenträger gemacht.

Bei ihrem Tod hinterließen einige der großen Würdenträger, deren Reichtum sprichwörtlich gewesen war, hohe Schulden, die den Wert ihres Gesamtvermögens oft überschritten. Deswegen wiesen die Erben diese Erbschaft zurück. Es waren dieses nicht immer Bojaren, die im Exil starben, sondern Würdenträger, die daheim und oft im Amt verschieden. Die Gläubiger waren zumeist andere Bojaren, Kaufleute, Türken, manchmal auch der Fürst selbst. Es ist anzunehmen, daß die Bojarengüter den Bedarf an flüssigem Geld meist nicht einzubringen vermochten.
Der Truchseß Radu Abaza blieb bei seinem Tode, 1661, seinem Verwandten, dem Groß-Zöllner Gheorghe Ursache 660 Goldgulden schuldig - etwa der Wert von sieben Dörfern in der Moldau.[55]

Der Groß-Logothet der Moldau, Miron Costin, hinterließ seinem Sohn nach seiner in der Stadt Roman 1691 erfolgten Enthauptung so ungeheuerliche Schulden, daß der Sohn sie auch nach zwanzig Jahren noch nicht abbezahlt hatte.[56]

Sein Bruder, der Große Statthalter Velicico Costin, der auf die gleiche Art und zur gleichen Zeit zu Tode kam, hinterließ ebenfalls große Schulden.[57]

Schlußfolgerungen

Die kritische Lektüre des Lexikons von Stoicescu zeigt, daß die Walachei und die Moldau bis 1700 im Hinblick auf ihre politische Struktur und den Staatsaufbau identisch waren. Dieses erleichterte es vielen Würdenträgern, in beiden Fürstentümern politisch tätig zu sein.

Die Zahl der auf dem Schlachtfeld gefallenen hohen Würdenträger war relativ klein. Dahingegen war die Zahl der Hingerichteten oder Ermordeten und jener, die das Land verlassen hatten, besonders im 16.Jahrhundert relativ hoch. Diese Zahlen bestätigen die aus der politischen Geschichte bereits bekannte innere Unruhe und den Mangel an Stabilität der beiden Fürstentümer im gleichen Jahrhundert.

Die Gruppe der ausländischen Würdenträger ist bis zum 17.Jahrhundert recht klein, steigt von da ab jedoch stetig an. Dabei zeigen die ausländischen Würdenträger bis 1700 sehr deutlich ihr Bestreben, sich mit den einheimischen Bojaren zu verschwägern.
Die Versuchung rumänischer Bojaren, zum Islam überzutreten, war gleich Null.

Die Bojaren der beiden Fürstentümer bewiesen über die Jahrhunderte eine große Kontinuität bezüglich der Besetzung der obersten Ämter und Würden. Jedoch kann von einer Kontinuität vom Vater auf den Sohn innerhalb der Familien nicht gesprochen werden, wohl aber von der Präsenz einiger Bojarenfamilien über mehrere Jahrhunderte.

Eine lange Würdenträgerlaufbahn bedeutete nicht immer automatisch auch die sichere Bereicherung des Betreffenden.

* * *

Anmerkungen

1. Rumänischer Enzyklopädie-Verlag, 456 Seiten.
2. Stoicescu, N. Dicţionar, S. 7.
3. ebenda, S. 6.
4. Die genaue inhaltliche Beschreibung sowie die geschichtliche Entwicklung jeder der hier genannten Würden bringt Stoicescu, in Sfatul.
5. Stoicescu, N., Sfatul, S. 170.
6. Guilland, Eunuques, S. 50 - 52.
7. Stoicescu, N., Sfatul, S. 27 - 34.
8. ebenda, S. 55 - 60.
9. ebenda, S. 16 - 20
10. ebenda, S. 62 - 63 und 77 - 86.
11. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 31.
12. ebenda, S. 358 - 360.
13. ebenda, S. 42.
14. Stoicescu, N., Sfatul, S. 159; Ştefănescu.
15. derselbe, Dicţionar, S. 47.
16. ebenda, S. 261. Die gleiche Frage behandelt Stoicescu auch in Mutarea, Lista, L'origine und gleichfalls Mioc, in Lista; Rădulescu in Lista.
17. Iorga, N. S. 42.
18. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 353
19. derselbe, Mutarea.
20. derselbe, Dicţionar, S. 306.
21. ebenda, S. 352.
22. ebenda, S. 417.
23. Cantemir, D., S. 173.
24. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 227.
25. ebenda, S. 237.
26. Grigoraş N., S. 35, 56 - 57, 59, 61.
27. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 26.
28. ebenda, S. 32.
29. ebenda, S. 76.
30. ebenda, S. 407.

31. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 439.
32. Neculce, S. 219 - 232.
33. Costin, Miron, S. 72.
34. Neculce, Ion, S. 238.
35. ebenda, S. 151.
36. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 62; Giurescu, Istoria, Band 2, Teil 1, S. 212.
37. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 21.
38. ebenda, S. 307.
39. Vgl. Rizo-Rangabès, Sion; Şaineănu.
40. Elian, S. 149.
41. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 114; Ionascu; Soutzo; Stănescu.
42. Stoicescu, N., ebenda, S. 417.
43. ebenda, S. 80.
44. ebenda, S. 233.
45. ebenda, S. 295.
46. Vgl. Sion.
47. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 64.
48. Costin, Miron, S. 60, 65.
49. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 136.
50. ebenda, S. 5.
51. ebenda, S. 303.
52. ebenda, S. 374.
53. ebenda, S. 448.
54. Neagoe Basarab, S. 256, 293.
55. Stoicescu, N., Dicţionar, S. 339.
56. ebenda, S. 387.
57. ebenda, S. 389; vgl. auch Caprosu, S.; Grigoraş, N., S. 107 - 138 (über die ruinösen Beiträge der Bojarenschaft zur Aufbringung des Tributs an die Pforte).

Schrifttum

Cantemir, Dimitrie: Descriptio Moldaviae - Descrierea Moldovei. Bucureşti 1973.

Caprosu, Ion: Cămătă şi cămătar în Moldova în epoca fanariotă, in: AIIA/Iaşi 8 (1971), S. 27 - 61.

Costin, Miron: Opere. Bucureşti 1958.

Elian, Alexandru: Români despre bizantini, bizantini despre români, in: Lumea Bizanţului, S. 144 - 152. Bucureşti 1972.

Giurescu, Constantin C.: Istoria Românilor. Band 2, Teil 1. Bucureşti 1937.

Grigoraş, Nicolae: Instituţiile feudale din Moldova. Band 1: Organizarea de stat pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea. Bucureşti 1971.

Guilland, R.: Etudes de titulature byzantine: Les titres auliques réservés aux éunuques, in: Revue des études byzantines 13 (1955), Paris, S. 79 - 84.

Ionaşcu, Ion: Le degré de l'influence des Grecs des Principautés Roumaines dans la vie politique de ces pays, in: Symposium, S. 217 - 228.

Iorga, Nicolae: Scrisori de boieri, scrisori de domni. 2. Auflage. Vălenii de Munte 1925.

Mioc, Damaschin: Lista dregătorilor din sfatul domnesc al Ţării Româneşti în secolele XV-XVII, in: StMIM 4 (1960), S. 565 - 583.

Neagoe Basarab: Învăţăturile către fiul său Teodosie. Bucureşti 1971.

Neculce, Ion: Letopiseţul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte. Bucureşti 1955.

Rădulescu, Theodora: Sfatul domnesc şi alţi mari dregători ai Ţării Româneşti din sec. XVIII, in: Revista Arhivelor 49, 24/1 (1972) S. 107 - 132.

Rozo-Rangabès, Eugène: Livre d'or de la noblesse Phanariote et des familles princières de la Valachie et de Moldavie. Athènes [1]1892, [2]1904.

Şăineanu, Lazăr: Influenţa orientală asupra limbii şi culturii române. Bucureşti 1900.

Sion, Constandin: Arhondologia Moldovei. Bucureşti 1973.

Soutzo, Démètre Skarl.: Les familles princières grecques de Valachie et de Moldavie, in: Symposium, S. 217 - 228.

Stănescu, Mihai: Préphanariotes et Phanariotes dans la vision de la société roumaine des XVII-XVIII s. in: Symposium, S. 347 - 358.

Stoicescu, Nicolae: Sfatul domnesc şi marii dregători din Ţara Românească şi Moldova în sec. XIV-XVII. Bucureşti 1968.

Derselbe: Sur l'origine des grandes dignités en Valachie et en Moldavie, in: RRH 9,2 (1970), S. 305 - 316.

Stoicescu, Nicolae: Dicţionarul marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova, sec. XIV-XVII. Bucureşti 1971.

Derselbe: Lista marilor dregători ai Moldovei, sec. XIV-XVIII, in: AIIa/Iaşi 8 (1971) S. 401 - 423.

Derselbe: Un aspect al relaţiilor politice dintre Ţara Românească şi Moldova în sec. XVI-XVII. Mutarea dregătorilor dintr-o ţară în alta, in: AIIA/Iaşi 11 (1974) S. 251 - 256.

Ştefănescu, Ştefan: Bania în Ţara Românească. Bucureşti 1965.

* * *

Abkürzungen

AIIA/Iaşi	=	Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie 'A.D.Xenopol'. Iaşi
RRH	=	Revue Roumaine d'Histoire. Bucarest
StMIM	=	Studii şi materiale de istorie medie. Bucuresti
Symposium	=	Symposium l'époque Phanariote - 1970. Thessaloniki 1974.

* * *

DIN NOU DESPRE VLAHII DIN CRONICA LUI SKYLITZES

de Radu C. LĂZĂRESCU

"Tout est dit et l'on vient trop tard depuis ... qu'il y a des hommes et qui pensent, le plus beau et le meilleur est enlevé;l'on ne fait que glaner après les anciens et les habiles d'entre les modernes."
La Bruyère, Caractères.

Apariţia în 1973 a mult aşteptatei ediţii princeps a cronicii lui Ioannes Skylitzes, datorată cercetătorului german I.Thurn[1], ne dă prilejul să reluăm analiza cunoscutului pasaj privitor la Vlahi, ştire care, cum era şi firesc, nu a scăpat atenţiei savanţilor de până acum.

Nu este cazul să facem aici întreg istoricul cercetărilor care, de mai bine de un secol, au studiat textul privitor la Români al cronicarului bizantin[2]. Vom aminti doar cele mai importante contribuţii, capabile să ne ajute să aruncăm o lumină nouă asupra acestui important şi mult discutat subiect.

Acest text vede pentru prima dată lumina tipa-

rului odată cu apariţia, în 1838-1839, în colecţia Corpus scriptorum historiae byzantinae de la Bonn, a cronicei lui Georgius Cedrenus, ediţie datorată lui I.Bekker[3].

Dar iată pasajul în discuţie: "Iar Bulgarii, îndată după moartea împăratului Ioan[4], se răscoală alegându-şi drept conducători pe patru fraţi, David, Moise, Aaron şi Samuil, fiii unui comite dintre cei foarte puternici între Bulgari şi care erau numiţi din această cauză Comitopuli.... Iar dintre aceşti patru fraţi, David a murit curând,ucis de nişte Vlahi călători între Prespa şi Kastoria şi aşa-numiţii Stejari Frumoşi;..."[5]

Ediţiile anterioare se opreau cu textul la "David a murit curând,...",întreg pasajul următor ce conţine ştirea privitoare la Vlahi fiind completat de I.Bekker prin utilizarea unui nou manuscris, nefolosit până atunci[6].

Acest pasaj nu a întârziat să atragă atenţia cercetătorilor. Primul care îl semnalează este W.Tomaschek[7], iar faptul că era vorba de primul eveniment istoric la care participau Vlahii numiţi ca atare într'o cronică bizantină i-a făcut pe mai toţi cercetătorii începuturilor poporului român să-l amintească, fie şi în treacăt[8].

In anul 1906, B.Prokič, studiind un alt manuscris al cronicii lui Skylitzes[9], neutilizat de I.Bekker în ediţia sa, care însă şi el conţine celebrul pasaj, mai semnala că noul manuscris introducea după cuvântul "curând" precizarea "după răscoală", ceeace oferea posibilitatea unei datări mai exacte a eliminării conducătorului bulgar[10].

Recentul editor al lui Skylitzes, I.Thurn, consideră însă fraza "ucis de nişte Vlahi călători între Prespa şi Kastoria la aşa-numiţii Stejari Frumoşi" ca fiind o interpolare, ea întâlnindu-se doar în două din cele patru grupe de manuscrise ce formează baza stemei propusă de editor[11]. El păstrează totuşi în corpul cronicei acest pasaj, el fiind cules cu altă literă pentru a se marca că este vorba de o interpolare[12].

In discuţia pe care o face în studiul introductiv acestei interpolări nu reiese clar ce valoare îi acordă savantul german, el mulţumindu-se doar să remarce că adăugirea comună manuscriselor notate cu siglele A,C,E, şi U[13], demonstrează, prin tradiţia lor comună, că în manuscrisul U avem de-a face cu cel puţin două straturi de interpolări[14].

Vom observa însă că grupul de manuscrise A C E este cel mai vechi dintre toate, el datând din secolul al XII-lea, şi că pasajul incriminat se află şi într'un al patrulea manuscris care face parte dintr'un alt grup cu o altă tradiţie decât a primului. Acest fapt ne duce la concluzia normală că interpolarea nu poate fi decât foarte veche, făcută de către un contemporan, bun cunoscător al realităţilor şi care, copiind textul lui Skylitzes, s'a simţit dator să-l completeze cu informaţii mai precise asupra condiţiilor în care a murit cel mai mare dintre cei patru fraţi răsculaţi împotriva Bizanţului. Aceste precizări i se vor fi părut cu atât mai necesare, cu cât, în continuare, cronica dă informaţii mai ample despre condiţiile în care au murit ceilalţi doi fraţi, Moise şi Aaron[15], singură moartea lui David rămânând neexplicată în textul original.

Credem că putem spune fără teamă de a greşi că se păstrează intactă întreaga valoare a acestei ştiri care a suscitat destule discuţii din partea specialiştilor[16].

Dacă cercetătorii au fost unanimi în a-i considera pe Vlahii din cronica lui Skylitzes ca fiind Români din Balcani[17], discuţiile, deseori în contradictoriu,s'au purtat în jurul datei evenimentului, a <u>locului</u> unde acesta s'a desfăşurat şi în special asupra înţelesului termenului de "hoditai" deci asupra <u>ocupaţiei</u> Românilor pomeniţi în text. La aceste întrebări, pasajul cronicarului bizantin sau a interpolatorului său, deşi relativ scurt, oferea totuşi o bază pentru o analiză istorică mai aprofundată.

In ceea ce priveşte data la care a avut loc evenimentul, unii cercetători, punând în legătură pe "curând" din text cu cele relatate în pasajul anterior[18], plasează evenimentul către anul 980, fapt care ar concorda cu tradiţia ulterioară bulgară din veacul al XVII-lea şi reprezentată de Paisie Hilandarski, tradiţie după care David ar fi domnit un timp[19].

Cei mai mulţi cercetători consideră însă că uciderea lui David a avut loc "curând" după izbucnirea răscoalei, adică în anul 976. După cum am văzut mai sus, un interpolator târziu (probabil secolul XIII-XIV) a completat textul manuscrisului U în acest sens[20]. S'a mai adăugat în plus argumentul convingător că dacă David ar fi apucat să domnească mai mulţi ani, eliminarea sa ar fi fost mai dificil de realizat, pentru aceasta trebuind forţe mult mai importante decât cele pe care le puteau avea Vlahii la acea vreme[21].

Cu privire la locul de desfăşurare al acţiunii, cronica lui Skylitzes este destul de precisă şi anume între Prespa la nord şi Kastoria la sud, deci pe o distanţă de circa 40 de kilometri. Cât despre localizarea precisă a Stejarilor Frumoşi, s'au propus Vlahocleisura sau Biklista[22], înclinându-se pentru cea de a doua localitate, mai apropiată de celebrul drum care lega Salonicul de Dyrrachium pe coasta estică a Mării Adriatice, antica Via Egnatia[23].

Această vecinătate precum şi faptul că teritoriul de desfăşurare al incidentului este consemnat din Evul Mediu şi până în zilele noastre a fi locuit de Români, explică şi înţelesul exact al termenului de "hoditai", termen care, după cât se pare, nu mai este utilizat, în perioada bizantină, decât în acest pasaj al cronicii lui Skylitzes[24]. Astfel cuvântul nu face decât să transpună în limba greacă termenul românesc de "călător" (hodos = cale) care la rândul lui s'a păstrat în documentele sârbeşti medievale sub forma românească de "kjelator" pentru a desemna

o complexă categorie economico-socială a Vlahilor balcanici, de cărăuşi şi paznici ai drumurilor[25]. De altfel, cărăuşia, chervănăritul (cărăvănăritul) este o ocupaţie binecunoscută etnografilor la Aromâni până la o dată foarte recentă, ea constituind, de-a lungul întregului Ev Mediu, un fel de monopol vlah, la fel de bine atestat de izvoare, ce are desigur rădăcini foarte vechi.

Astfel s'a văzut, credem cu temei, în cunoscutul şi mult discutatul episod cu "torna, torna, fratre" din cronicile lui Theophilact şi Theophan, nu numai o dovadă a existenţei, la sfârşitul secolului al VI-lea, a unei populaţii romanice autohtone în Balcani precum şi a trecerii de la limba latină dunăreană la limba română[26], dar chiar şi o primă atestare a ocupaţiei de cărăuşi[27]. Este fără îndoială izbitor faptul că, atât la începutul perioadei de formare a limbii şi poporului român - secolul VI - cât şi la sfârşitul acesteia - secolul X - sursele istorice pun în evidenţă aceeaşi funcţie de transport la acelaşi grup etnicolingvistic, aflat, desigur, în stadii deosebite de formare.

Dacă la sfârşitul secolului al VI-lea se îndeplinea o funcţie paramilitară, de auxiliari ce asigurau transportul în timpul unei campanii, să încercăm să vedem ce rol puteau juca Vlahii din regiunea stabilită, la sfârşitul secolului al X-lea.

Cercetătorii de până acum au răspuns nesatisfăcător sau de loc la întrebarea, care a fost sensul acţiunii Vlahilor din cronica lui Skylitzes, mai precis, de ce l-au omorît pe cel mai mare dintre fraţii Comitopuli.

Astfel, M.Gyoni îi consideră pe Români doar un instrument în mâna Bizantinilor, utilizaţi pentru înăbuşirea răscoalei, ceea ce este evident insuficient[28].

P.P.Panaitescu, deşi observă că uciderea lui David are o semnificaţie fie socială, fie politică şi că Vlahii nu au acceptat noua stăpânire şi s'au răsculat, totuşi lasă neexplicate cauzele acestei revolte[29]. Reputatul me-

dievist român nici nu putea să găsească răspunsul la această întrebare întru cât el ignoră, surprinzător, studiile lui V.Bogrea, S.Dragomir şi M.Gyoni[30], limitându-se, pentru discuţia pasajului, doar la lucrarea lui G.Murnu[31], care minimalizează în mod nejustificat izvorul. De aceea el consideră că prin "hoditai" trebuie înţeles nomazi, în accepţiunea de păstori transhumanţi, înţeles care, aşa cum am văzut înainte, nu mai poate fi dat termenului în discuţie.

E.Stănescu, care a acordat, după M.Gyoni, cea mai mare atenţie ştirii din cronica lui Skylitzes, nu poate găsi nici el vreo explicaţie convingătoare incidentului de la Stejarii Frumoşi. Bazându-se pe analiza surselor bizantine ulterioare privitoare la Vlahi şi în care aceştia, de cele mai multe ori alături de Bulgari, au o atitudine anti-bizantină[32], el conchide, în mod surprinzător că: "este o contradicţie flagrantă între textul lui Skylitzes şi toată tradiţia relevată a secolelor XI-XII. In consecinţă, adaugă savantul român, contrar a ceeace rezultă indirect din textul lui Skylitzes, Vlahii nu par a fi luptat alături de Bizantini contra Bulgarilor, ci împotriva primilor"[33].

Dar caracterul antibulgar, bineînţeles nu în sens naţional, al acţiunii Vlahilor este prea clar afirmat de cronicarul bizantin pentru a putea fi respins în acest fel, după cum este evident că nu întâmplător, în anul 976, nişte cărăuşi, în apropierea unui mare drum comercial, îl elimină pe cel ce urma să stăpânească regiunea străbătută de acest drum[34]. Căci, fie şi la începutul revoltei Comitopulilor, un conducător local răsculat, aflat deci în conflict armat cu Bizanţul, nu putea să circule fără o puternică escortă[35]. Apare şi mai limpede importanţa acţiunii Vlahilor, ea presupunând un plan, o pregătire şi o substanţială forţă de realizare.

Explicaţia credem că poate fi găsită ţinând seama nu numai de funcţia comercială, de tranzit, a acestor Vlahi, dar şi în noua conjunctură politică din imperiul bizantin, rezultat al întregului proces istoric din a doua jumătate a secolului al X-lea, mai precis între începutul domniei înpăratului Roman al II-lea şi moartea împăratului Ioan Tzimmiskes. Perioada aceasta, cuprinsă între anii 959 şi 976, este caracterizată de specialişti drept o epocă de expansiune, de cucerire, de revanşă a Bizanţului[36] care, după ce obţinuse cu destule dificultăţi, de la începutul dinastiei macedonene (867), stabilitatea internă, a reuşit, aşa cum s'a spus, să-şi regăsească adevăratul său domeniu geografic şi economic[37].

Acţiunile militare duse de Bizanţ timp de 15 ani, între anii 961 şi 975 au reuşit să asigure imperiului recâştigarea controlului atât al drumurilor maritime în Mediterana orientală recuperate de la Arabi[38], cât şi al celor terestre în Balcani, prin înlăturarea ţaratului bulgar[39]. Unul din scopurile majore ale restaurării bizantine în sud-estul Europei a fost tocmai redeschiderea căilor militare şi comerciale din această regiune, dintre care cea care ducea la Constantinopol, prin Salonic, la Dyrrachium, pe coasta estică a Mării Adriatice, şi de acolo, pe mare, către Italia, urma să joace un rol de prim ordin[40]. Acest drum, menit să dubleze calea maritimă prin Mediterana, străbătea între Salonic şi Dyrrachium o zonă muntoasă, greu accesibilă, cu o populaţie vlahă sau preponderent vlahă, atestată nu numai de pasajul discutat din cronica lui Skylitzes, dar şi de alte surse bizantine din perioada următoare[41].

Cred că se poate afirma că pentru efectuarea tranzitului pe această porţiune a drumului, Bizantinii au trebuit să apeleze în mod necesar la cei care, nu numai că erau, ca să zicem aşa, nişte profesionişti ai transportului dar şi nişte excelenţi cunoscători ai locurilor, singurii în stare la acea vreme să-l realizeze în condiţii satisfăcătoare, şi anume la Vlahii specializaţi în acest gen de activităţi.

Perspectivele deschise după anul 971 unui comerţ

ce se anunţa deosebit de avantajos pentru ei, erau însă anihilate de revolta din anul 976 şi de instalarea în acea regiune a unui nou stăpânitor[42]. Pentru apărarea intereselor sale economice această categorie social-economică a Vlahilor "kjelatori-hoditai" îl elimină pe conducătorul bulgar, încercând astfel să-şi păstreze avantajele unui comerţ al cărui titular era Bizanţul, dar care urma să fie realizat prin intermediul lor. Explicaţia acţiunii Vlahilor nu poate fi deci decât încercarea de a înlătura o stăpânire care bloca drumul, împiedicând exploatarea lui.

Evenimentele ulterioare, care au dus în cele din urmă la apariţia celui de al doilea ţarat bulgar, au amânat pentru un timp utilizarea acestei căi comerciale şi nu Vlahii mai puteau să distrugă puternicul stat al lui Samuel. Aşa cum a arătat N.Iorga: "Dar acest alt stat, format, la sfârşitul secolului X, la Ohrida, deţinea calea de la Durazzo la Constantinopol. Şi a trebuit toată energia împăratului Vasile al II-lea pentru ca această formaţie să dispară"[43].

Consemnarea Românilor pentru prima dată în istorie a fost determinată de faptul că unul din teritoriile locuite de ei din vechime era străbătut, în condiţiile restaurării bizantine din Balcani, de o nouă linie istorică, faţă de care ei au luat atitudinea dictată de interesele unei categorii socio-economice precise şi care în cazul de faţă erau legate de cele ale Bizanţului.

In alte împrejurări istorice, în secolele următoare, împinşi de alte interese şi motivaţii, atitudinea Vlahilor sud-dunăreni din alte categorii socio-economice, va fi, evident, cu totul alta.

Credem că am răspuns la ceea ce i se părea lui E.Stănescu a fi un paradox al istoriei Vlahilor, iar caracterul antibulgar astfel explicat al acţiunii lor, nu poate fi pus la îndoială.

\+
\+ \+ \+

N O T E

1. Ioannes Skylitzes, Synopsis historiarum, editio princeps, recensuit I.Thurn, Berlin-New York, 1973
2. Vezi istoricul problemei prezentat pe larg de E.Stănescu, Byzantinovlahica I, Les Vlaques à la fin du Xe siècle - début du XIe siècle et la restauration de la domination byzantine dans la péninsule balkanique, în Revue des études sud-est européennes, VI, 1968, nr.3, p.407-417.
3. Georgius Cedrenus, Ioannis Skylitzae ope, ed.I.Bekker, I-II, Bonn, 1838-1839.
4. este vorba de împăratul Ioan Tzimmiskes (969-976).
5. „... τούτων δὲ τῶν τεσσάρων ἀδελφῶν Δαβὶδ μὲν εὐθὺς ἀπεβίω ἀναιρεθεὶς μέσον Καστορίας καὶ Πρέσπας καὶ τὰς λεγομένας Καλὰς δρῦς παρά τινων Βλάχων ὁδιτῶν ..."
6. manuscrisul C = Paris, Bibliothèque Nationale, fonds Coislin, 136, sec.12. Excerptând autorii bizantini după ediţiile din Corpus byzantinae historiae, Paris, 1645-1711, sau după retipărirea de la Veneţia, 1722-1733, Gheorghe Şincai nu cunoaşte această ştire deoarece ea lipsea în ediţia Cedrenus datorată lui Ch.A.Fabrot, 2 vol., Paris, 1647 şi Veneţia, 1729. v.Gh.Şincai, Hronica Românilor, I, Bucureşti, 1967, p.288.
7. W.Tomaschek, Über Brumalia und Rosalia nebst Bemerkungen über das bessische Volkstum, în Sitzungsberichte der Phil. Hist. Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, 60, 1868, p.401.
8. R.Roesler, Romänische Studien, Leipzig, 1871, p.107; J.L. Pic, Über die Abstammung der Rumänen, Leipzig, 1880, p.55; P.Hunfalvy, Die Rumänen und ihre Ansprüche, Wien, 1883, p.61; J.Jung, Römer und Romanen in den Donauländern, Innsbruck, 1887, p.325, pentru a nu menţiona decât primele analize ale acestui text.
9. B.Prokič, Die Zusätze in der Handschrift des Ioannes Skylitzes codex Vindobonensis Hist. Gr. LXXIV, Diss.München, 1906.

10. Acest manuscris mai modifica în loc de "şi Stejarii Frumoşi" - "la Stejarii Frumoşi" (εἰς în loc de καί).
11. v. Ioannes Skylitzes, op.cit., p.XXXV.
12. Ioannes Skylitzes, op.cit., p.329, 79-80.
13. manuscrisul A = Vindobonensis Hist. Gr.35, prima jumătate a secolului XII; manuscrisul C = v. mai sus nota 6; manuscrisul E = Scorialensis T III 9, secolul XIV; v. Ioannes Skylitzes, op.cit., p.XX-XXI.
14. Ioannes Skylitzes, op.cit., p.XXX.
15. "... iar Moise, pe când asedia oraşul Serres, muri lovit de o piatră aruncată de pe zid. Şi pe Aaron care - cum se spune - ţinea cu Romeii, l-a ucis împreună cu tot neamul său, pentru asta sau pentru că voia să-şi însuşească pentru sine puterea, fratele său, Samuil, ...". Traducerea, ca şi pentru fragmentul anterior, a fost luată după Fontes Historiae Daco-Romanae, III, ed. Al. Elian şi N.Ş.Tanaşoca, Bucureşti, 1975, p.145. Faptul că ştirea privitoare la Vlahi lipseşte din cronica lui Zonaras arată doar că acesta, utilizând masiv pe Skylitzes, a avut în mână probabil manuscrisul original, vezi Fontes..., III, p.219, n.98.
16. O privire de ansamblu asupra operei istorice a lui Skylitzes, vezi la H.Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I, München, 1978, p.389-393.
17. Lipseşte deocamdată un studiu cuprinzător care să analizeze întreaga arie semantică a cuvântului "vlah" precum şi evoluţia sa istorică. Totuşi, până în secolul al XIII-lea inclusiv, izvoarele istorice nu îl folosesc decât cu accepţiunea etnică; vezi în acest sens Fontes..., III, p.109, n.73.
18. Este vorba de relatarea celor întâmplate urmaşilor ţarului bulgar Petru (927-969).
19. vezi discuţia la E.Stănescu, op.cit., p.410-411.
20. εὐθὺς τῆς ἀποστασίας
21. E.Stănescu, op.cit., p.412.
22. spre exemplu W.Tomaschek, op.cit., loc.cit.

23. M.Gyoni, Skylitzés et les Vlaques, în: Revue d'Histoire comparée, XXV, 1947, nouvelle série, VI, nr.2, p.168. Pentru Via Egnatia vezi D.Obolensky, The Byzantine Empire, London, 1971, p.22-23 şi harta p.4.
24. E.Stănescu, op.cit., p.413 şi n.22.
25. Meritul de a fi pus în legătură termenul de "hoditai" cu cel de "kjelator" din documentele sârbeşti ulterioare îi revine lui V.Bogrea, Sur les Vlaques "hoditai"de Cédrenus, în: Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe Sud-Orientale, VII, 7-9, 1919, p.51-53; S.Dragomir, La patrie primitive des Roumains, Balcania, VII, 1941, 1, p.73-74, arată caracterul mai complex al acestei categorii de Vlahi. Vezi discuţia pe larg la E.Stănescu, op.cit., p.413-415 şi G.Litavrin, Vlahi vizantiiskih istocnikov X-XIII, în: Iugo-vostocnaia Evropa v srednie veka, Chişinău, 1972, p.96-97.
26. P.Ş.Năsturel, Torna,torna, fratre. O problemă de istorie şi de lingvistică, în: Studii şi cercetări de istorie veche, VII, 1956, 1-2, p.179-188; idem, Quelques mots de plus à propos de torna, fratre de Théophylacte et de Théophane..., în: Byzantinobulgarica, II, 1966, p. 217-222; I.Glodariu, In legătură cu torna, torna, fratre, în: Acta Musei Napocensis, I, 1964, p.483-488; I. Barnea, Torna, torna, fratre, în: Din istoria Dobrogei, II, Bucureşti, 1968, p.433-435.
27. P.Papahagi, Quelques influences byzantines sur le macédo-roumain ou aroumain, în: Revue Historique du Sud-Est Européen, II, 1925, p.185-196 şi mai ales p.187-192. Asupra întregii chestiuni ne propunem să revenim într' un studiu ulterior.
28. M.Gyoni, op.cit., p.168-169.
29. P.P.Panaitescu, Introducere la istoria culturii româneşti, Bucureşti, 1969, p.122-123.
30. V.Bogrea, op.cit.; S.Dragomir, op.cit.; M.Gyoni, op.cit.
31. G.Murnu, Istoria Românilor din Pind, Vlahia mare (930-1259), Bucureşti, 1913, p.13.

32. E.Stănescu, op.cit., p.417-432.
33. E.Stănescu, op.cit., p.424 şi 432 unde introduce ipoteza că Vlahii ar fi acţionat la îndemnul lui Samuel,dornic să rămână singur stăpânitor sau pedepsind o eventuală trădare.
34. Opinia lui S.Dragomir, op.cit., loc.cit., reluată şi în Vlahii din nordul peninsulei Balcanice în Evul Mediu, Bucureşti, 1959, p.111, 161-162, că în cronica lui Skylitzes nu ar fi vorba de localnici şi că ei ar fi mai curând veniţi din nordul peninsulei Balcanice, nu poate fi acceptată. In zona în care are loc incidentul, Vlahii sunt bine atestaţi de izvoarele bizantine ulterioare şi, aşa cum se va vedea în continuare, acţiunea lor se justifică tocmai prin condiţia lor de localnici.Vezi şi E.Stănescu, op.cit., p.415.
35. P.P.Panaitescu, op.cit., p.123.
36. L.Bréhier, Vie et mort de Byzance, Paris,1969,p.162-178; G.Ostrogorski, Geschichte des byzantinischen Staates, München, 1963, p.236-247; N.Iorga, Istoria vieţii bizantine, Bucureşti, 1974, p.319-328.
37. L.Bréhier, op.cit., p.178.
38. H.Ahrweiler, Byzance et la mer, Paris,1966, p.111-117.
39. L.Bréhier, op.cit., p.173-175.
40. N.Iorga, Points de vue sur l'histoire du commerce de l' Orient au Moyen Age, Paris, 1924, p.50.
41. E.Stănescu, op.cit., p.417-432.
42. Pentru problemele complexe ridicate de apariţia statului lui Samuel vezi G.Ostrogorski, op.cit., p.250,n.2; pentru David conducător al regiunii în discuţie vezi W. Zlatarski, Istorija na Balgarskata darjava prez srednite vekove, Sofia, 1927, II, p.640.
43. N.Iorga, Points de vue ..., p.51.

IMAGINEA FEMEII ROMÂNE ÎN POEZIA POPULARĂ BALCANICĂ

de S. GÂRLEANU

Frumoasa Romîncă.

Mândru mi se plimbă o tânără Vlahiniţă,
fată frumoasă.
Mândru mi se plimbă, de Cel de Sus se ruga:
"Nu mă lăsa, Doamne, să mor de dor mare,
Doamne A-Toate-Văzător!
Să mor de dor mare,de săgeată iute să fiu nimerită.
Ingăduie-mi să iubesc pe-un tânăr voinicel,
eu, tânără Vlăhincuţă;
şi pe cap să-mi pun coroană verde de măslin,
iar pe mână să recunosc inelul de aur,unul dintr'o
mie, eu, tânără Vlăhincuţă.
Iar de vei fi vrând,Doamne,cu dor mare să mă omori,
atunci fă-mă, Doamne, brad subţire pe cel munte,
Doamne A-Toate-Văzător!
Părul meu fă-l să fie iarbă verde de trifoi,

ochi-mi negri să se facă izvoraşe de apă limpede,
Doamne A-Toate-Văzător!
Când vine iubitul meu prin munte la vânătoare,
să se poată odihni subt bradul verde şi zvelt,
scumpul meu iubit.
Iar caii să şi-i pască prin iarba de trifoi
şi să mi-i adape la izvoraşele de apă,
caii săi cei iuţi![1)]

Poezia aceasta atât de frumoasă nu este extrasă din colecţia vreunui poet romantic, nici din însemnările intime ale vreunei domnişoare, nici culeasă din vreo colecţie de poezii populare româneşti, cum ar putea să pară. Ea nu a fost făurită pe teritoriul românesc, nici măcar pe unul vecin cu România. Ci, contrar oricărei aşteptări, acest giuvaer aparţine creaţiei orale croate şi face parte din primele versuri notate în literatura croată, datând de pe la sfârşitul sec. al XV-lea - începutul celui următor. Tocmai în această vreme şi documentele istorice semnalează prezenţa în număr mare a Vlahilor - Românii balcanici - în părţile de sud ale Croaţiei. Vlahinele impresionau la acea vreme îndepărtată, ca şi astăzi, după cum vom arăta.

Iată un alt cântec din zilele noastre despre Vlahinie, foarte popular în Serbia: "Hei, minunat frumoasa Vlaĭinie/ inima mi-a frânt!/ Hei, minunat frumoasa Vlaĭinie / de mine s'a îndrăgostit./ Oi, Lină, Lină, eu pe tine te-oi lua,/ tu vei fi a mea!/ Ochi negri are Vlaĭinea,/ cu ei m'a fermecat!/ etc." De data aceasta, cântecul se referă la Romînca din Craina Negotinului, la Dunăre. Am văzut chiar în Suedia succesul de care se bucură Tozovaţ, creatorul şi interpretul acestui cântec.

1) Zlatna knjiga Hrvatskog pjesništva od početka do danas. Sastavio Vlatko Pavletić. Ed.III. Zagreb,1971,p.26-27.

Intre aceste două coordonate în timp şi pe mai multe coordonate în spaţiu, a evoluat la popoarele balcanice o poezie interesantă în care descoperim chipul impresionant al femeii române, atât din nordul Dunării, cât şi de pe meleagurile balcanice, odinioară poporul din care făcea ea parte fiind acolo mult mai numeros decât astăzi.

Mai mult decât atât, prin intermediul cântecului, numele Vlahinei pătrunde şi dincolo de zona balcanică propriu zisă. Iată, de ex., răsfoind cartea Serbiska Folksanger (Cântece populare sârbeşti), publicate de Joh.Ludv.Runeberg, în traducerea suedeză la Helsingfors, în anul 1830, găsim titlul uneia dintre poezii: Den Walackiska flikan (Fata Română) : "Călare merg/ pe calul meu năbădăios/ şi el ma duce drept la o Romîncă./ Trei fiice are Romînca/ şi pe una de zor o ceartă: Spune, Nera, unde-ai fost!?" Fata răspunde că a fost la Dunăre, acolo a văzut trei tineri Nemţi şi unuia dintre aceştia i-ar da ea ochii ei cei negri pe toată viaţa. Textul fusese publicat de Vuk St.Karadžić;[2)] interesant este că nu-l găsim în nici o culegere sub titlul de Fata Română, ci sub acela de Mama şi Nera.[3)] Traducătorul suedez a procedat bine schimbând titlul într'unul mai adecvat.[4)]

2) Vuk St.Karadžić, Srpske narodne pjesme, I. Noi am consultat textul sârbesc în ediţia din 1891.

3) Numele Nera, neobişnuit în limba sârbă şi neîntâlnit în altă poezie populară, o fi sunat la obârşie: Neagra, Negra (apoi guturala o fi căzut).

4) In această privinţă el n'a avut ca exemplu nici pe Jernej Bart.Kopitar, sprijinitorul lui Vuk, care a efectuat traducerea acestui text în limbă germană fără niciun titlu, sub nr.242: "Ein Ross ritt ich ohne Schuhe,/ Ross vertrug mich zur Walachin..." (Jerneja Kopitarja spisov, II del, Knj.2, Ljubljana, 1944, p.21)

Să facem însă un salt din Suedia şi de la această vehiculare a numelui de Vlaiină prin intermediul unei traduceri făcute în nord, şi să ne oprim în sudul Italiei, în provincia Campobasso. Acolo găsim păstrate din vremuri de demult următoarele versuri adresându-se Vlahinei îndrăgite: "Incotro ai plecat tu, soare strălucit?/ Unde te duci tu, stea a mea?/ Inima mea era a ta!/ Cine oare mi te-a răpit?"[5] Versurile sunt scrise într'un dialect slav dalmatin şi explicaţia existenţei lor în provincia italiană amintită este că acolo se afla până în ziua de azi un grup etnic emigrat cândva de prin părţile Morlachiei, adică din acea regiune vestbalcanică în care se găsea odinioară o populaţie valahă mai numeroasă. In 1911, când au fost culese versurile de la Concetta di Paolo, o Italiancă slavizată prin căsătorie, s'au înregistrat şi nume cu rezonanţă valahă încă existente, ca: Petrus Vulpis, Rado Nicoli, Radus, di Blasius.

Mai de curând, emigranţi bulgari din Tracia au vehiculat în acelaşi mod cuvântul Vlahinea în Anatolia, readucându-l odată cu întoarcerea lor în acea provincie. Anume, în varianta respectivă, Dumitru a mers în ţara "Vlaśka - Bugdanska" (Ţara Românească - Moldova) şi acolo s'a îndrăgostit de "o Grecoaică zveltă/ Românca albă la faţă". In acelaşi fel Bulgarii din Basarabia au adus cu ei teme referitoare la Românca.

Reiese destul de limpede din cele amintite, cât de puternic erau înrădăcinate subiectele privind femeia română în creaţia poetică a popoarelor balcanice, la Bulgari

5) Milan Reśetar, Die serbokroatischen Kolonien Süditaliens, in Schriften d. Balkankommission, Lingvistische Abteilung, IX, Kais.Akad.d.Wiss.,Wien, 1911,p.296,320. In Lelo-Lied, Ibidem (p.288), există un dialog în care un interlocutor îl ironizează pe celălalt din cauza fricii de Vlah.Intr'o altă poezie, este vorba de Vlah.

în primul rând, la Sârbocroaţi în toate provinciile, la Macedoneni şi Greci; mai puţin poate la Albanezi.[6] Ce emoţionantă e poezia grecească, în puţine versuri - Vlahinea murind - la poalele muntelui, cu zăpadă la cap şi cu iarba uitării la picioare![7] Numele etnic folosit, după cum am văzut, nu este acela de Românca, ci, acela de: Vlaine,Vlahinea, Vlaincita, Vlaiinca, etc. folosit în diferite variante de pronunţare. Această denunire se aplică deopotrivă când este vorba de România, respectiv Ţara Românească sau Moldova, cât şi atunci când este vorba de Macedonia, respectiv de Aromâncă sau de alte ramuri ale neamului românesc din Balcani.

Din toată creaţia balcanică se desprinde un profil, o imagine a femeii române, altfel decât este ea redată în poezia populară românească propriu zisă. Românul când a cântat însuşirile iubitei, soţiei, mamei, surorii, n'a socotit necesar să menţioneze că ea este Românca, aceasta fiind de la sine înţeles. O baladă românească descrie frumuseţea tinerei Românce astfel: "Mai frumoasă ca o floare,/ de frumoasă ce era, Ilincuţa o chema!"[8] Sau: "Feţişoara

6) Culegerile albaneze de folclor din anii postbelici sunt pe de-a întregul cu conţinut politic de actualitate, adică aşa numitul "folclor nou". Cercetătorii străini, mai vechi şi mai recenţi, ca de ex. Dozon sau Doris Stockmann,au publicat folclor din zona islamizată a Albaniei, în care subiectele au o anumită orientare şi nu se pot referi la Vlahi. Se găsesc doar piese cu referire la localităţi pe care le ştim aromâneşti, precum: Meçove, Klisura ş.a. (Doris Stockmann - Wilfried Fiedler, Albanische Volksmusik, I.Gesänge der Çamen.Akad.Verlag - Berlin,1965,302 p.) Găsim,în schimb, în creaţia populară albaneză în proză, povestea fiului de Valah şi Valahă, care caută şi găseşte pe Frumoasa Lumii; basm asemănător cu basmul despre Făt Frumos şi Ileana Cosânzeana. (Collection de contes et chansons populaires. Contes albanais. Recueillis et traduits par Auguste Dozon, Paris,1881, p.84-96).

7) La Valaque mourant. Là-bas sur cette montagne dont les gros nuages couvrent la tête, et le brouillard le pied, c'

ei,/ coală de hârtie,/ logofeţi s'o scrie!/ Ochişorii ei,/ două mure negre,/ puse pe-un rug verde".[9]

Rareori se menţionează că este vorba de Romîncă. O singură doină populară este intitulată Fata română;aceasta în opoziţie cu fata unguroaică, menţionată şi ea în text: "Câtu-i Ţara Ungurească/nu-i ca fata românească.../ Nu-i farmec şi încântare/ să te străbată mai tare,/ de-ai fi ca piatra de tare/ şi negru de supărare".[10] Doar în balada despre soarta tragică a Linei Cătălinei, publicată de Marienescu, înregistrată şi la sud de Dunăre, se spune:"Lină Cătălină,/ tânără zambilă,/ fată de Română,/de Român bogat,/ chiar din Ţăligrad."[11] Aceasta însă, pentru motivul că Jerman Craiul care o iubeşte pe Lina, şi soţia lui care dispune din gelozie omorîrea ei, sunt străini de neamul românesc. Dim.Bolintineanu, în Macedonele se referă la Romînca macedoneană. Iar în Antologie aromânească întâlnim poezia intitulată Armâna. In versuri de la Gopeş (Bitolia) găsim: "Pe dânsa n'o dau în altă mână,/ că-i fiică de Aromână".[12]

Aşadar, tabloul Romîncei, minunat zugrăvit, cu trăsăturile ei distincte faţă de femeia de altă naţionalitate, ni-l înfăţişează amănunţit nu poezia românească, ci cea balcanică.

---

est là que croît l'herbe de l'oubli. Les brebis qui la mangent oublient leurs agneaux. Allez-y, vous aussi,ma pôvre mère, et oubliez-moi. Quant à moi, j'en mangerais dix mille fois, que je ne pourrais oublier.

8) Cântece româneşti şi doine,Bucureşti,1967,p.171-172.

9) Nic.Densuşianu, Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti, Bucureşti,1975, p.196.

10) Familia,Buc. VIII, nr.49, 1872, p.578-579.

11) G.Giuglea şi G.Vâlsan, De la Românii din Serbia,Culegere de literatură populară,Bucureşti,1913, p.164-167.

12) Tache Papahagi, Antologie aromânească,Bucureşti,1922, p.51; Idem, Originea Mulovişteniilor şi a Gopeşenilor în lumina unor texte,în Grai şi suflet,IV,fasc.2,1930,p.201.

Vlahinea-Romînca, este întâi de toate frumoasă.Frumuseţea ei tulbură inimile omului de rând şi a celui cu roşturi mai de seamă. Un oarecare bărbat viteaz, de neam bulgar, merge în Vlaşka zemia şi când vede acolo o fată romîncă - "cum o văzui,/ inima-mi perdui!/ Un galben îi dădui,/ ca să mă privească;/ doi îi dădui / ca să-mi vorovească,/ trei îi dădui/ca ea să-mi zâmbească./ Şi când a zâmbit,/măicuţă (mainu-lio!), fata romîncă,/ atunci a zâmbit/Ţara Românească!"[13]

Figura Vlahinei este invocată drept criteriu de comparaţie în aprecierea calităţilor unei fete de alt neam. Rosanda, sora căpitanului Leka Dukaghin, legislatorul albanez, se prezintă aşa cum "nu găseşti bulă turcoaică şi nici Vlahine, nici sveltă fată latină". Ianca Vlahinca, o Aromîncă deci, s'a făcut vestită până la Istambul, nu numai prin frumuseţe, ci şi prin lucrul măiestrit ieşit din mâna ei. Pe zi ea "brodează o năframă, într'o noapte toarce de-o cămaşă".[14] Marco negustorul, pentru a o adeneni să-l accepte de soţ, expune spre vânzare mărfurile cele mai luxoase. Preferinţa pentru Vlahine ca soţie sau noră, se vede din făgăduinţa ce o face regele de Buda fiului său încă mic să-l însoare cu o Vlahine. Insuşi Marcu Cralievici, personaj central al eposului sârbesc, apare la un moment dat căsătorit cu "Vlahinea-tanca Gărkinea" (Valahă-Grecoaică subţirică).[15]

Vlahinea este preferată deobicei de candidaţii la însurătoare. Adesea, aceştia pleacă în ţara depărtată a Valahiei, numită "Vlaška zemia Bugdanska", să-şi caute acolo perechea potrivită. Astfel, tânărul Stoian se adresează soarelui de pe cer care vede tot pământul, întrebându-l dacă n'a zărit pe undeva tânăra fată care să i se

---

13) Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i kniznina,Ministerul Instrucţiunii publice,Sofia,vol.XXVI,1912,p.236. In continuare citâm această publicaţie abreviat: Sbu.

potrivească? Soarele îi spune: "Am văzut pentru tine pereche, dar e foarte-foarte departe, dincolo de Dunăre, tocmai în Valahia".[16] Ioan cutreieră o sută de oraşe, sate nenumărate şi abia în Vlaška, aude, că acolo s'ar afla fata, din păcate însă logodită cu un evreu. Se grăbeşte cu ai lui la casa fetei, unde găsesc nunta în toi: nouă tobe băteau, nouă muzici se auzeau, nouă neveste cântau. Ioan aruncă galbeni cu pumnul, nuntaşii aleargă după bani, iar el şi fratele său răpesc mireasa, o duc în sudul Dunării şi nuntesc timp de o săptămână.[17] In chip asemănător se procedează, într'o variantă regională, Budalina, pentru a se recunoaşte cele nouă mirese, aduse de o mamă pentru nouă fraţi, patru dintre ele fiind Vlahine. Nunta slujită de nouă preoţi durează nouă zile.[18] Feciorul Mihail se logodeşte cu o fată tocmai din Bugdanska zemià, adică Moldova. La nuntă chiamă trei regi şi pe însuşi Marcu Cralievici. Moldovenii îi pun însă în cale multe piedici, ca să nu poată duce cu el pe "fata Bogdanka, deoarece era cea mai aleasă dintre fete, una cum nu se găsea pe tot pământul şi vestită în toate laturile".[19] Moldovenii apelează până şi la balaur ca să-l înghită pe mire. Marcu Cralievici îl salvează cu ajutorul samovilei-zânei şi nunta feciorului Mihail ţine trei săptămâni.

14) Stevan Verković, Narodni pesni na makedonski bugari, Beograd, 1960, p.318.

15) Sbu., vol.47, 1956, p.2.

16) Sbu., vol.43, 1942, p.324.

17) Sbu., vol.44, 1949, p.16. Un cântec descrie "vlaška svatba" (nunta valahă) în zona Koprivştiţa, cu mireasa călare. (Sbu.,vol.46, 1953, p.266). Ceeace a părut drept ceaţă în depărtare, a fost de fapt o mare nuntă românească.

18) Ibidem, p.72.

19) Ibidem, vol.43, 1942, p.54.

Insuşi regele Misrului-Egipetului cutreieră oraşe, sate, mahalale, palănci nenumărate şi numai în oraşul Roxan al Valahiei îşi găseşte logodnică demnă de regatul lui, noră demnă de mama sa şi cuscri cum se cade. Românii cer însă preţ foarte mare: trei încărcături de aur şi alte daruri. Printre invitaţii regelui egiptean se găsesc: Marcu Cralievici, Iancu de Hunedoara şi Miloş Ciobanul, adică Miloş Obilici. Acesta din urmă reuşeşte să facă faţă, în locul mirelui, tuturor condiţiilor puse de Românii din Roxan pentru luarea nevestei; condiţiile impuse sunt împlinite în mod asemănător într'o variantă sârbească a temei, anume: Insurătoarea lui Ştefan Duşan (ţarul). In vreme ce însă în prima variantă Miloş se dă drept Caravlah, în cea de-a doua, cea bulgărească, el e cioban bulgar, posedând o turmă de nouă mii de oi, pe muntele Kozder.[20] De altfel, Ştefan ţarul apare în Vlaşka peţitor de Romînce gemene pentru cei doi fii ai săi, deasemeni gemeni. Numai în Valahia a putut găsi gemene.[21] Mai puţin spectaculoasă este luarea miresei de către Mladen "în oraşul cel mare al Valahiei".[22]

Alteori, în tratarea temei căsătoriei cu un bărbat de alt neam, Romînca apare ca având curaj şi iniţiativă. Intr'o poezie bulgărească din ţinutul Sofiei, se povesteşte cum Sârbul cel viteaz îşi scoate calul spre vânzare în oraşul Novi Pazar, pentru a-şi putea achita datoriile.Nimeni nu-l întreabă de preţ; îl observă însă "Vlahinea-de-voica" - fata Romîncă, dată zălog la Arapi pentru datorii. Ea îl învaţă pe Sârbul cel viteaz cum să facă s'o ia înaintea Arapilor şi să o ia de nevastă.[23]

20) Sbu., vol.44, 1949, p.42

21) Sbornik otdelenia russkago iazika i slovesnosti, vol.30. Peterburg, 1882, p.236.

22) Ibidem, p.138

23) Sbu., vol.43, 1942, p.224.

In mod similar, într'o variantă tot bulgărească, sora căpitanului de Valahia, trimisă la fântână, chipurile după apă, dar în realitate ca să distragă atenţia Boşneagului cel viteaz, îl ajută pe acesta din urmă să-şi achite datoria pentru cal şi îl ia de bărbat.[24] Un alt caz de acelaşi fel: "Vlahče-Sârbinče" (Românaşul-Sârbuleţul) adus de fraţii Ianei ca ginere în casă, este acceptat de fată, care îl previne că fraţii ei ar putea să-l ucidă.[25]

Un număr impresionant de variante culese din diferite regiuni ale Macedoniei şi Bulgariei, precum şi din Basarabia, o prezintă pe Românca sud-dunăreană în competiţie cu Bulgăroaica şi cu Grecoaica, pentru cucerirea inimii candidatului la însurătoare. Acesta, de obicei fecior frumos sau viteaz cunoscut, pe nume: săracul Stoian sau Holam Nicola, Iovan târgoveţ, etc. este solicitat de cele trei fete pe rând, fiecare din ele promiţându-i drept zestre bunuri corespunzând îndeletnicirii dominante poporului respectiv. Grecoaica, de ex., promite în cele mai multe cazuri sume de bani în galbeni sau prăvălii; Bulgăroaica făgăduieşte animale de tracţiune, pluguri, holde, grâu, uneori cămăşi; Vlahinca oferă oi multe mulgătoare şi miei sau berbeci, uneori ciorapi, cămăşi, o faţă de masă "imperială". Dintre toate aceste variante se distinge cea cu următoarea făgăduinţă a Aromâncei, oglindind puterea economică de totdeauna a neamului ei: "Ia-mă pe mine, fecior!/ Zestre eu îţi aduc/ până la trei sute de bivoli negri/ şi 500 de mânzate,/ alte şase sute vaci cu viţei,/ o mie berbeci de Caram;/ zalhană nouă la Stambul am,/ tânăr gelep să te faci,/ oamenii să-ţi fie recunoscători!"[26]

24) Ibidem, p.324.
25) Sbu., vol.44, 1949, p.281.
26) Ivan Bogoiev, Bolgarski narodni pesni i posloviti, I, Pesta, 1842, p.29.

Uneori hotărând de unul singur, de cele mai multe ori sfătuit de mamă, feciorul se decide să-şi ia Bulgăroaica de soţie, ea având, îşi ziceau, mai multă dragoste şi dragostea e pe viaţă. Grecoaica, zice mama băiatului, are meteahna de a ţine la bani. Vlahinea se pricepe la cămăşi, dar cămăşile se rup până la urmă. Şi, mai are Românca neajunsul, cum se specifică într'o variantă, că vorbeşte "vlaśki" sau că turma îi este năpădită de chelbează.[27] După cum şi într'o variantă croată nu o vor pe Vlahine, deoarece a crescut "s Vlasi pod orasi" =cu Valahii (ei) pe sub nuci. O mamă face excepţie, declarându-se de acord ca Nicola al ei să ia toate trei fetele şi, nu-i nimic, ea trei leagăne cu prunci va legăna. O singură dată reuşeşte o Grecoaică să pună mâna pe candidat , promiţându-i mulţi bani ca zestre. Intr'o variantă din Razlog, sud-vestul Bulgariei, Iovan o preferă pe Vlaincă, Aromâncă - ţinând seama de zona geografică - deoarece aceasta în afară de zestre, îi promite să-l întâmpine la poartă, să-i spele picioarele, să-i pună ciorapii şi să-l primenească.[28]

Intr'un cântec din afara acestui ciclu cu trei fete de trei naţionalităţi diferite, băiatul trimite veste logodnicei sale Velika să se mărite, întrucât el o iubeşte pe "Vlaška Vlahinea".[29] "La Vlahia voi merge, Vlahine valahă să iau!", spune la rândul său Petăr către soţia sa Ianca ce nu-i naşte copii. Mai multe dintre aceste variante, îndeosebi cele din Macedonia, se cântau la şezătoare (pentru una din ele avem şi notaţie).

Dezamăgire în urma părăsirii de către cel iubit suferă uneori şi Vlainea. O variantă sârbească din Perlepe (Prilep) arată cum Marcu Cralievici, împreună cu Iancu de

27) Sbu., vol.46, 1953, p.240
28) Sbu., vol.48, 1954
29) Stevan Verković, Narodne pesme makedonsih bugara, Beograd, 1960, p.273.

Hunedoara, îl deghizează pe Copilul Secula în straie de fată şi-l scot la vânzare pe bani pentru băutură. Fata română descoperă însă că Secula este băiat, se îndrăgosteşte de el, îl ia la sine, dar după o săptămână acesta fuge de la ea. Marcu îi zice: "Nepoate, reuşişi s'o păcăleşti pe Romăncuţă? Adă aici nişte vin să bem!" Un caz de adulter şi de pedepsire pentru această vină, întâlnim la Haidula; numele e aromânesc şi năravurile severe pe care le cunoaştem ne duc în acest caz în mediul aromânesc. [30] Un exemplu de frăţie de cruce între o Romăncă şi un bărbat, adică raporturi de pură prietenie, este înfăţişat în cazul Radul-begoviţei, adică soţia lui Radu cel Mare, într'o variantă culeasă la Dubrovnik.[31] Aceeaşi soţie dă dovadă de duioşie faţă de cumnatul său Mircea (cel Bătrân) aruncat în temniţă, care prin grija ei rămâne în viaţă.

Vlahinea este înfăţişată mai adesea în rol de mamă decât de soţie. Ca atare, ea se afla de seori în situaţii tragice; alte ori are un destin din cele mai remarcabile. Iat'o pe Vlahinea din Muntenegru, crâncen lovită de destin, fiindu-i răpit băieţelul nou născut şi substituindu-i se fetiţa, deasemeni nou născută, a Grecoaicei. Fapta mârşavă este săvârşită de către însuşi naşul Vlahinei, Manoilo Grčić - Grecul Mănoilea. Pentru vânzarea pe bani grei a copilului Vlainei, Mănoilea este crunt pedepsit.[32] Uneori pe ţărmul Adriaticei, Vlahinea şi odrasla ei sunt privite cu dispreţ; aşa cum procedează frumoasa Ana de la Risan pe care o peteşte Petru fiul Vlahinei. Acesta ripostează:"Nu te ţine aşa mândră! Că dacă pe min'Vlahinea m'a născut, vei

30) Sbu., vol.XIII, 1896, p.90.
31) Vuk St.Karadžić, Srpske narodne pesme, I, Beograd, 1969.
32) Propriul său copil este transformat în miel negru ce-i apare în cale la vânătoare, şi pe care îl omoară. (Vuk St. Karadžić, Srpske narodne pjesme, II, Beograd, 1891, p.19)

şti că ea a născut un erou. Acceptă-mă şi nu vei regreta!"[33]

Una dintre cele mai interesante balade mitologice din ţinutul Sofiei este aceea despre Fiul-Şarpe al Vlahinei, care devine ginere de împărat. "Prin conac se mişcă săraca Vlahinea,/ prin conac se mişcă,/ mâinile-şi frământă..." că n'are copii. Se adresează lui Dumnezeu cu rugă fierbinte, să nască, fie chiar şi un şarpe. Domnul îi împlineşte ruga. Dar şarpele se dovedeşte ulterior a fi Bogdan Liutiţa, personaj bine cunoscut în ciclul cosovit al eposului sârbesc.[34] Crescând mare, Bogdan o trimite pe "săraca Vlahine", cum el însuşi i se adresează, să ceară pentru el fata împăratului. Cu ajutorul Fiului său şarpe, Vlahinea împlineşte condiţiile grele puse de împărat. La nuntă vin mulţi zmei, fel-de-fel, care norii pot să strângă şi fulgere pot să sloboadă. Toţi au tăbărît în curtea Vlahinei, în număr ca de trei mii. In noaptea nunţii, mama Vlahinea vede că fiul ei zmeu se preface în bărbat frumos.[35] La Vlahine, a da naştere la prinţi moştenitori sau viitori împăraţi, nu este un lucru excepţional. Vlahinea Theodora naşte pe Ioan, aruncat de împăratul Constantin în temniţă ca să-l prăpădească, acesta însă îi moşteneşte împărăţia. Nouă feciori are Todora Vlainea din Ţara Românească şi pe toţi îi răpune ciuma. Dragostea sublimă de mamă a Romăncei este arătată în chip mişcător. Pe ultimul fiu îl îngroapă în curte şi zilnic vine la mormânt să-i spună "bună dimineaţa" şi apoi "bună seara", să-l întrebe cum îi este culcuşul, cum căpătâiul de sub cap şi

33) Ibidem, p.4.
34) Istoria spune că acest Bogdan şi-a avut domeniile de dregător local în actuala regiune a Vidinului.
35) Sbu., vol.44, 1949, p.109.
36) Altă mamă, din Balcani, de naţionalitate neprecizată, în dorul ei după fiii căzuţi în luptă capătă aripi să

îi aprinde cate o jumătate de oca de lumănări.[36] Pământului i se face milă şi cu ajutorul zambilului pus la sub - ţioara dreaptă, Vlahinea capătă alt copil "de sine născut." In cântecul de leagăn, Romînca îi urează lui Ioan al ei să devină împărat. Aude împăratul Constantin şi trimite curteni "la acel pământ al Valahiei,/ la conacurile Romîncei" să-i ia copilul. Il azvârle în temniţă ca să se prăpădească.Copilul trăieşte însă, ajunge împărat în locul lui Constantin şi-şi chiamă mama din Ţara Valahiei.[37] Intr'o variantă îl vedem pe Constantin, împreună cu Milutin (rege sârb), de mici ciobani făurindu-şi planuri care s'au adeverit -ca unul să fie Domn în Ţara Românească, iar celălalt în Moldova.[38]

O altă "săracă Vlaine" care dobândeşte copil prin "puterea vântului" trimis de Dumnezeu, îi cântă la leagăn să devină ginere de împărat. Impăratul, de data aceasta pe nume Mihail, trimite slugi să ia copilul Romîncei şi să-l arunce în beci. Văzând că acesta nu moare, împăratul consideră aceasta ca fiind un semn dumnezeiesc, îi dă fiica de nevastă şi jumătate din împărăţie.[39] Mama Albanezului Dete Dukaghince (Leka Dukaghin) este tot o "săracă Vlaine". Impăratul îl ia la curte, pentrucă are păr de aur şi însăşi împărăteasa îl îngrijeşte, făcând din el un viteaz.[40]

---

zboare în "Vlaşko-Bogdansko", acolo să-i vadă. Nu la Câmpia Mierlei, precum soţia sus amintitului Bogdan Liutiţa (Sbu., vol.44, 1949, p.100-101)

37) Sbornik otdelenia russkago iazîka i slovesnosti,vol. 30, Peterb.,1882, p.226.

38) Sbu.,vol.II, 1890. p.27. Aspirarea către tronul din Ţările Române, la data aceea, îşi găseşte expresia în urările tradiţionale adresate cu prilejul unor evenimente festive din viaţă. De ex., într'o colindă de la Dobriško menită bunului gospodar, se exprimă urarea ca acesta să devină împărat în Ţara Românească şi beg în Bogdania.(Sbu., vol.IV,p.10). Iar la Demir-Hisar, în Macedonia, în timp ce mirele este bărbierit, cântecul i se adresează: "Tu ginere, ginere,/ voievod valah!" (Sbu.,vol.V,p.83). Intr'o baladă,

Intr'o variantă românească sud-dunăreană, este descrisă Petcana, deci după nume o Bulgăroaică, care în dorinţa ca pruncul ei să moştenească împărăţia, se prinde să secere singură toate holdele împăratului.[41]

Romînca este luptătoare, eroină.

Prototipul ei sub acest raport pare a fi în poezia bulgară Todora, nume întâlnit şi la Vlahina ca mamă. Frumoasa Todora este chemată să descindă la Câmpia Mierlei, unde se adună oaste turcească şi oaste creştină. Călare pe cerbul sălbatec de trei ani, Todora soseşte în miez de noapte la Kosovo, vede toată oastea adormită şi nu îndrăzneşte să sloboadă puşca, deoarece în acest caz omoară un singur duşman şi-i trezeşte pe toţi ceilalţi. Se decide să recurgă la spadă, pe care "învârtind-o în stânga şi'n dreapta sfarâmă toată oastea!" Un singur ostaş rămas în viaţă o imploră:"Todoro Vlahinio,/ nu mă omorî,/ că-s singur fecior / între nouă surori/ şi mult mă vor jeli..." Todora îi cruţă viaţa; dar când, după aceea, sunt la pahar, cel cruţat o spintecă pe Todora Vlahinea şi în pieptul ei se găsesc două inimi.[42] Altă dată această Todora este "Vlainea, Vlainea-Bugarca" şi luptă împotriva begului (Domnului) valah. Infruntarea acestuia are loc tot pe Câmpia Mierlei, unde "Todora Vlahinea vine călare comandând peste trei mii de ostaşi". Cu spada ei "două palme lată, douăsprezece lungă", Todora Vlahinea sfarmă toată oastea adversă. Această Vlahine-Bugarca, ar fi Aromâncă întrucât varianta citată a

---

Ivancio a doua zi după naştere grăieşte:"Impărat mă voi face/ peste Ţara Românească,/ peste Vlahia şi Bogdania!" (Ibidem, VII, p.18)

39) Sbu., vol.49,1954,p.104; din ţinutul Graovo.

40) Sbu., vol.VII, 1892.

41) G.Giuglea, G.Vâlsan, op.cit., p.97-99.

42) Sbu., vol.IV, 1891, p.71.

fost culeasă din ţinutul Giumaia. Dar ea apare şi ca Românca din nordul Dunării, în calitate de mireasă. Numeroşi terzii-croitori, Valahi tineri, numiţi Vlašine-Românaşi, îi pregătesc Todorei nunta.[43]

Cum această Todora,sau alta, devine ostaş arată o baladă scurtă, relatând că la porunca împărătească de a se înfăţişa câte un ostaş din fiecare casă, Todora se deghizează în bărbat şi se anunţă în numele celor nouă surori ale ei. Nimeni n'a putut ghici că e vorba de ea, până ce ea însăşi s'a trădat cântând ca lăzăriţele. Până în acel moment însă Todora a comandat oastea şi a purtat steagul în fruntea ei.[44]

Fata ostaş constituie o apariţie destul de frecventă în poezia balcanică. Credem că acest fapt oglindeşte indirect existenţa slujbei voinucilor, o categorie de locuitori, printre care se găseau numeroşi Vlahi,care făceau slujbă ostăşească în schimbul unor privilegii de care se bucurau în timp de pace. Sistemul a fost preluat de Otomani de la Bizantini. După o variantă cântată la şezătoare în ţinutul Rodopilor, la oaste trebuia să meargă fiul; cine n'avea fiu, trebuia să se prezinte personal. Bancu, care are nouă fiice, blestemă ziua când trebuie să meargă la oştire. Fiica sa Ţana,deghizându-se în fecior, se prezintă şi reuşeşte să-şi controleze gesturile şi comportarea atât de bine, încât nu se trădează. Dunărea însă nu vrea să o treacă înot, împotriva Ţării Româneşti şi mărturiseşte că ţine locul tatălui său.Impăratul o răsplăteşte pentru vitejia dovedită.[45]

In altă baladă, Bogdana pleacă la oaste în locul tatălui ei Radul. Straiele şi armurile ţine să şi le capete din Ţara Nemţească şi nu se trădează cu nimic la oaste.[46]

43) Makedonski narodni pesni, Sofia, 1956.
44) Sbu., vol.40, 1935, p.388.
45) In chip similar descrie Dim.Bolintineanu pe Maria Putoianca, fată luptătoare, în faţa sultanului.

In lupta haiducească femeia, soră, apare ca trădătoare. Nu este menţionată ca Vlahină, dar numele de Radu al căpeteniei de ceată, din munţii Rila, ne sugerează că ar fi vorba de Valahi. Sora Marghita - "Dumnezeu s'o bată", spune versul, se lăcomeşte la recompensa făgăduită de împărat pentru ajutorul dat la prinderea haiducului şi-l atrage în cursă pe fratele ei. Cu ajutorul lui Dumnezeu acesta scapă.[47] Exemplu pozitiv sub acest raport este "Fata haiduc" sau "Dobriţa fată mare" care robeşte 40 de Turci din poteră şi apoi se mărită cu Stanciu, căpetenia cetei.[48]

După cum numele Radul ne sugerează un mediu românesc în centrul Bulgariei, regiunea Sofiei fiind bogată în toponimie românească, numele Hadula, Haidula pe care-l ştim aromânesc, ne indică un mediu macedo-român, cunoscut direct de Şt.Verković, care a cules poezia respectivă. Haidula merge la oaste în locul tatălui ei,căpătând înfăţişarea lui Todor Viteazul al cărui nume îl şi ia. Fapta se află şi peţitorii vin s'o ceară pe Haidula pentru fiul împăratului.[49]

Viaţa nesigură a timpurilor de odinioară a rezervat adesea femeii române soarta de a cădea în robia năvălitorilor. Literatura orală sud-dunăreană, bogată în această privinţă, are teme corespunzătoare în baladele româneşti: Ilincuţa Şandrului, Fata Bărbulesei, Fiica Banului Mărăcine, Chira Chiralina ş.a. Şi la acest capitol poezia sud-dunăreană ne furnizează naraţiuni impresionante. In scopul de

46) Ştiind să cânte la caval şi făcând aceasta pentru hora ostaşilor, Bogdana reuşea cu atât mai mult să întreţină convingerea tuturora că este bărbat în oaste ca şi ceilalţi.
47) Sbu.,vol.44, 1949,p.94. Mai mult pentru curioasa formă a numelui, spicuim o altă naraţiune pe tema soţiei trădătoare. O baladă lungă bulgărească (din ţinutul Sofiei) ne prezintă figura negativă a Silenei Vlahinea, în cadrul unor întâmplări desfăşurate în ţinuturi sârbeşti. Silena Vlahinea, în ciuda numelui de femeie, se dovedeşte a fi bărbat, un adversar al banului Strahovici (în alte variante Strahinici) cu care se luptă la Câmpia Mierlei. Silena Vlahi-

a lua robi, Turcii năvăleau în Ţările Româneşti şi într'o singură noapte luau câte trei "singire"-lanţuri de robi. Pe cei bătrâni îi omorau, pe cei mici îi călcau sub picioare, iar pe cei tineri îi luau în robie. Odată îi eliberează Marcu Cralievič; altă dată Marcu, cu Iancu de Hunedoara şi Săbina Vlaine (Românul din Sibiu - tot Iancu) se decid să pună stavilă incursiunilor turceşti. Iată-l pe Ibrişim turcul "robind întreaga Valahie". Trei sute de neveste, adică Romînce robite, văduveşte el, tăind soţilor capetele şi făcându-şi din acestea gard la curte.[50] Intr' un alt episod, după cum descrie cântecul,[51] ţara Bogdaniei, adică Moldova, se află în răzmeriţă. Cuciuc bairactarul robeşte o întreagă şezătoare de nouă fete şi pe Ilenca nevasta. Ea este nevoită să-şi lase copilul, Ivancea, să-l legene vântul.[51] Intr'o variantă a Bulgarilor din Turcia, veniţi din Asia Mică, mama lui Ivancea este robită de Tătari. Când îşi lasă copilul în codru îi urează să se facă mare, să meargă în Valahia-Bogdania şi acolo să-şi găsească mama. Potrivit unei variante, când Turcii au împărţit prada Valahiei, lui Mihai Voievoda i-a revenit o roabă bătrână. Prin cântec aceasta îi dezvăluie că în anul de secetă, când Cerchezii au luat-o roabă pe ea, au răpit totodată şi copilul lui.[52] Regăsirea fratelui isla-

---

nea conduce o oaste de 7 000 de oameni. In pericol de a fi biruit, banul Strahovici se roagă de soţie să-l ajute. Aceasta însă, cu spada frântă pe jumătate, izbeşte nu în Silena Vlahinea, ci în ban, soţul ei. El o învinuieşte apoi că a vrut să fie cadână alături de Silena Vlahinea şi o ucide.(Sbu.,vol.49, 1942, p.198).

48) C.Giuglea, G.Vâlsan, op.cit.,p.226-228. Inverşunată luptătoare e soţia lui Roman, ucis de fraţii săi Din şi Constandin. Ea "paloşul în mână lua,/ cu fraţii lui Roman se bătea,/ frumos capul le tăia!".

49) Sbornik otdelenia russk.iaz.i slov.,vol.95,1920,p.235

50) Sbu., vol.46, 1953, p.3.

51) Sbu.,vol.42,1936,p.168. Cântecul a fost cules de la o anume Baba Căluşa din ţinutul Şumen, mai aproape de Dunăre şi de sursa românească,după cum sugerează şi numele subiectului cercetat.

mizat cu forţa şi a sorei luată ulterior în robie, e un fapt adesea evocat în poezia balcanică, în stilul baladei româneşti Voinic Oleac "S'a dat în bejenie ţara Valahiei,/ţara Valahiei şi cea a Bogdaniei,/ ţara Bogdană cu toată Dobrogea./ Unii fug în sus,/ alţii aleargă în jos/ doar or scăpa de Turcii mânioşi,/ de Maghiarii furioşi./ Bătrânii erau tăiaţi,/ tinerii erau robiţi,/ tinerele fete erau luate pradă,/ duse-n chip de roabe./ Tinerii feciori pradă luaţi/ ieniceri erau făcuţi" - iată tabloul sugestiv şi trist,cum a ajuns să fie zugrăvit până în Macedonia, al unei vaste incursiuni, din două părţi, în cele trei provincii româneşti. Un ienicer, după treizeci de ani, luând roabă pe Drăgana din Valahia, descoperă în persoana ei pe propria sa soră. Emoţionat, aleargă în Ţara Românească să revadă pe bătrâna sa mamă.[53] In sudul Dunării s'au perindat multe convoaie dezolante de robi Români - femei şi bărbaţi,de unde ecouri mai puternice asupra acestor fapte în epica sud-dunăreană. In altă baladă, o Romîncă luată roabă este dusă, legată în lanţuri, împreună cu tovarăşele ei de suferinţă. Escorta ostăşească le goneşte peste munte fără apă şi peste şes fără umbră; nu-i rămâne decât să-şi astâmpere setea cu lacrimile şi părul ei despletit umbră să-i facă.[54]

In chip similar se descrie incursiunea de pradă şi în cântecul grecesc Fata de Valah. In timp ce Constantin şi Alexis viteazul se ospătează, Turcii le pradă casele şi răpesc pe sora "vlăstarului valah". Vulturul vine să vestească prăpădul lui Constantin şi Alexis chemându-i la luptă împotriva puhoiului de două mii de Turci.[55]

---

52) Sbu.,vol.47, 1956, p.76

53) Bratia Miladinovici,Bălgarski narodni pesni,Zagreb, 1861, p.164; Sbu.,vol.46,1953,p.77.

54) Sbu., vol.46, 1953, p.89

55) Volkslieder der Griechen.Freiheits-Helden-und Liebeslieder aus Kreta,Cypern,Epirus und dem freien Griechen-

Ajunsă roabă şi după ce se termină calvarul drumului "vlaşka Vlahinea" intră deobicei în slujba împărătesei sau a negustorului bogat la Istambul, unde cară apă şi serveşte la masă. In situaţii fericite pentru familia stăpânului, de pildă regăsirea fiului pierdut,"roaba vlaşka-Vlahinea" este răsplătită cu galbeni. In mod excepţional, roaba devine şi împărătească, ca de exemplu Rada Vlahinea, răpită la o năvală a Tătarilor,[56] naşte un prinţ şi abia după aceea poate merge cu o trăsură de aur, să-şi vadă mama în Valahia.

Nu numai în urma atacului duşmanului cade Românca roabă, ci şi prin vânzarea ei de către soacra lacomă de bani. O astfel de soacră, Bulgăroaică, după ce vinde nouă nurori,o caută pe a zecea "peste Dunăre în Vlahia", fiind sigură că pe aceasta, pentru frumuseţea ei, o va vinde la un preţ mult mai mare. Stoian fiul îşi iubeşte însă Românca, îi dezvăluie intenţiile soacrei şi aranjează lucrul în aşa fel încât nevasta să fie cumpărată la târgul de roabe de către fratele ei Nicola, iar soacra este apoi pedepsită.[57]

Viaţă dramatică are "Vişa gărkinea, vlaşka Vlahinea,/ vlaşka Vlahinea, ţarsca robinea", adică: Vişa grecoaica - Vlahine valahă,/Vlahine valahă- roabă împărătească. Deşi roabă, Vişa, valaho-greacă, poate totuşi pune condiţii celui care ar dori s'o ia de nevastă. Printre condiţii este şi una identică cu aceea din balada românească despre Ileana Cosânzeana, anume: să-i facă vie "în mijloc de mare,vie

land. In deutscher Nachdichtung von Hermann Lübke.Berlin, 1897, p.278. O întreagă categorie de cântece în eposul grecesc este intitulată Vlahika tragoudia, pe care Passow le consideră doar Carmina pastoralia,el dând explicaţia la index verborum că vlahos înseamnă păstor. O serie de cântece sunt culese însă (la începutul secolului trecut) din localităţi aromâneşti, precum: Metsova (Aminciu),Grebena, Levadia, Samarina şi multe din Pind. (Arnoldus Passow,Tragoudia pomaika. Popularia carmina Graeciae recentioris. Edidit... Lipsiae, 1840).

56) Bratia Miladinovci, op.cit., 101.

57) Sbu., vol.43, 1942, p.358.

în mare cu struguri negri" sau să-i sădească acolo gutui. In şirul condiţiilor se repetă de fiecare dată, ca un refren, versurile sus citate subliniind obârşia valahă,greco-valahă a frumoasei sclave. Dorinţele i le împlineşte feciorul de Latin. Această curioasă operă folclorică a fost culeasă în Gornea Orahoviţa, ţinut nu departe de Dunăre. In creaţia românească sud-dunăreană îi corespunde balada despre Rusca Rusculiţa. Intr'o variantă din Târnova, "Vişa gărkinea, stara robinea" apare ca roabă luată în răzmeriţa Valahiei şi Moldovei de către însuşi voievodul Mihal, adică Mihai Viteazul. Se dovedeşte la urmă că Vişa este mama lui Mihai, iar că roaba Stanca, luată odinioară de nevastă, a fost sora lui.

Femeia română apare în poezia balcanică şi în situaţii mai puţin neobişnuite. De ex., un fecior merge călare în Valahia, să vadă fete frumoase. La Dunăre zăreşte fata "cu ochi negri, faţă albă". Când ea dă să fugă, el îi oferă inelul de logodnă pe care este gravat numele lui, Todorcea, cât şi al ei - Todora.[58] Frumuseţea fetei de la Galaţi, cu păr negru şi bogat, este descrisă în versuri de Dim. Bolintineanu. Vlainca spălând rufe în Dunăre ajută cu pânza ei pe Maria din Bulgaria să treacă Dunărea înot.[59] Vlaincele din munţii Rodopi sunt descrise gătind prânzul.[60] O "Vlahinciţă" - Romăncuţă,cade victimă a doi fraţi, care o taie şi iau cu ei cei trei catâri cu hazna, adică cu bani, pe care fata îi ducea prin munţi.[61] O mai găsim pe "Vlahince" - Romăncuţă, măturând curţile[62] sau, altădată, făcând pe vrăjitoarea.[63] O bătrână Vlahine din Bosnia ia foc împreună cu alţii într'un incendiu, dar pentru ea nu există leac şi consolare, deoarece în foc i-au pierit

58) Ibidem, 47, 19 6, p.122. Cântecul este cules de la Bulgarii din Turcia,foşti în Asia Mică.

59-64) Sbu.,V. p.33; VII, p.5; I,p.167; 95, p.244.

trei feciori. cu trei nurori şi cu trei nepoate. Ea trebuie să sape nouă gropi.[64]

Aşadar, eposul popular balcanic ne zugrăveşte o imagine, am putea spune integrală, a femeii române de pretutindeni, din nordul şi din sudul Dunării. Trăsăturile ei ca reprezentantă a unui neam sunt net distincte.

Care să fie explicaţia acestui fenomen? Ne gândim în primul rând la prezenţa neamului românesc pe întreaga Peninsulă Balcanică, la simbioza lui cu alte neamuri, acestea rămânând impresionate de însuşirile Româncei, care poartă în firea ei trăsături conturate de moştenirea tracă. Medicul lituanian Basanovici constata până şi la Romînca din ţinutul Lom (Bulgaria) conservarea unor caracteristici tracice.

Cu denaturările şi fantasticul ce şi-l îngăduie, poezia populară oglindeşte în fond realitatea istorică şi cea faptică. Tudora Vlainca nu a omorît, desigur, o oştire întreagă la Câmpia Mierlei; dar Romînce curajoase şi de ţinută demnă în diferite situaţii, au existat fără îndoială. Sâmburele trecutului este cuprins în creaţia orală versificată. Nicolae Bălcescu scria:"Cântecele populare constituie o bogată sursă istorică. In ele găsim fapte generale, reprezentări de moravuri, idei şi sentimente de epocă."[65] Ovid Densuşianu aprecia la rândul său că "creaţiile populare conţin un substrat real şi reprezintă momente caracteristice ale vieţii..."[66] In mod similar consideră folclorul Alfred Rambaux şi Const.Jirecek, cunoscători profunzi ai Balcanilor.

Relaţiile dinastice dintre Ţările Româneşti şi

65) Magazin istoric pentru Dacia, I, p.3.
66) Ovid Densuşianu, Viaţa păstorească în poesia noastră populară, II, Bucureşti, 1923, p.117-118.
67) Sbu., vol.49, 1958, p.15.

cele din sudul Dunării în sec.XIV-XV, apoi evenimentele istorice comune legate de cucerirea şi dominaţia otomană, au impresionat puternic lumea acelei vremi şi au inspirat multe creaţii artistice. De aceea apar împreună o serie de eroi balcanici laolaltă cu soţiile lor.

Cât este de reală prezenţa Românilor în contextul Balcanilor, dacă ne menţinem pentru moment la nivelul relatărilor de ordin poetic? Constituiau ei oare un neam distinct între celelalte sau purtau acel nume de Valah cu un sens difuz, nedefinit? Considerăm justă prima alternativă. Poezia analizată, mai degrabă doar prezentată aici în referinţele ei la tema Valahilor, indică ea însăşi şi confirmă această realitate. In privinţa limbii, de pildă: textele poeziilor balcanice menţionează adesea că valaha este o limbă deosebită, pe care celelalte popoare nu o înţeleg. Marcu Cralievici, bunăoară, după cum menţionează balada, cunoaşte limba valahă şi numai astfel poate pricepe ce discută între ei cei "trei Vlaşiani" din ţinutul Castoriei, când îi admiră nevasta. Căci, Vlasii între ei "vlaşki au vorbit" şi din comentariile lor Marcu Cralievici însuşi înţelege că e cazul să-şi aprecieze cum se cade soţia.[67] Mitre dulgherul, probabil din ţinutul Serez, se înflăcărează zadarnic după fete valahe de vreme ce, cum îi zice careva, când acestea vin, "în valaha îţi vorbesc şi tu, bre Mitre, valaha nu cunoşti; apoi greacă îţi vorbesc şi tu greceşte nu ştii!"[68] Mitre din sud-estul Macedoniei nu ştie româneşte, în schimb Radoslav din nord-vestul Bulgariei ştie, şi acest fapt este marcat chiar în titlul de cântec "Radoslave vlaşki znaie" ("Radoslav ştie româneşte").[69]

Ralin, chemat la năşie în Valahia, nu este lăsat de către mama lui să meargă acolo unde i se poate întâmpla

68) Stevan Verković, Narodne pjesme makedonskih bugara, Beograd, 1960, p.296.
69) Sbu., vol. XLI, 1936, p.276.

ceva rău din cauză că, îi spune ea: "Tu, fiule, româneşte nu ştii". Ralin are însă soluţia: el merge peste Dunăre cu iubita lui şi "mama acesteia fiind Vlahincă, ea însăşi valaha înţelege". Intr'adevăr, iubita lui Ralin surprinde uneltiri urzite în grai valah şi astfel le poate dejuca.[70] Cei nouă fini ai lui Bogdan vorbesc deasemenea "vlaşki", când urzesc planul să-şi omoare naşul pentru a-l prăda de bani. Bogdan nu ştie valaha, dar mama lui o înţelege.[71]

Influenţa limbii române în vechile creaţii orale bulgăreşti se vede în titulatura unor cântece. La Rusocastro şi în ţinutul Lom se cântă miresei la nuntă: "Oi, Domno, Domno ţariţă! Domna mi-a plecat dis-de-dimineaţă, buiezi să culeagă..." Sau: "Domna împărătească soarelui grăieşte ..." Acest "Domna" este românescul "Doamnă".[72] Numele Doina se întâlneşte deseori în poezia din nordul Bulgariei. Chiar Tudorca, buna noastră cunoştinţă, este uneori "Doina Tudorca".[73] "Doina Tudorche" este nevasta zidită, într'o variantă a temei zidirii de la Gabrove.[74] De aceea i se mai zice: Mănoiliu Tudora.[75] Pentru aceste apelative indicând un rang social superior, aplicate Românceі, îi vom ierta pe Slavii de la Prilep, care au creat proverbul potrivit căruia "femeia valahă este ca o capră din munte!"[76] K.A.Şapkarev, care a publicat această zicală, dar are totodată meritul de a fi cules şi publicat creaţii orale în grai aromân scrise cu litere chirilice, ţine să

70) Ibidem, vol.43, 1942, p.196-197.

71) Ibidem,XXVII,1913p.192. Vlaşii fiind o categorie etnică distinctă, se întâmplă răpiri şi din partea lor. Pe Iana din ţinutul Ştip, unde erau Aromâni, au răpit-o "Vlasi karakasi" şi au dus-o în "Vlaşka cerna zemia". (Makedonski narodni pesni,Sofia,1056,p.182). In altă variantă, Caravlahii au dus-o pe Iana departe, peste patru munţi şi peste patru ape. (Sbu., vol.4954,p.320). Pe Ianca nevasta lui Ghiurea negustorul, în alte cântece arătat ca Ghiurea timişoreanul, o ademenesc "blestemaţii de Vlasi-arbanasi", deghizaţi în negustori de grâne.(Bratia Miladinovici, op. cit., p.236).

explice că este vorba numai de Saracaceancă, rămasă la un nivel scăzut din cauza îndeletnicirii ei exclusiv păstoreşti.

Dar judecata acestui proverb nu are caracter general. Calităţile dominante ale Vlahinei-Românceі sunt dintre cele mai alese, fiind remarcate şi admirate până în zilele noastre.

Dăm mai jos câteva exemple concrete, de natură a arăta că, trecând peste înfloriturile poetului popular,calităţile femeii române nu sunt departe de cele conturate în poezie.

Priceperea Vlahinei, în cazul acesta Aromânca, la ţesături, cum spune poezia, este atestată de sursele istorice, care consemnează, în perioada bizantină, că Vlahinele ţes pentru capitala imperiului, pe atunci metropolă a lumii.

Dim.Bolintineanu, cunoscător al unor realităţi istorice din Balcani, descrie în poemul său Zioara, viaţa în captivitate la curtea lui Ali-Paşa de Ianina, a Aromâncei cu acest nume. Ea este frumoasă şi dornică să plece într'o ţară unde domneşte libertatea. La fel ca şi pentru roabele de altădată, speranţa ei şi a celorlalte 14 femei din captivitatea lui Ali-Paşa, se dovedeşte irealizabilă.

Asemenea vitezelor Românce sud-dunărene descrise în baladele din trecut, este Ciuciuc-Stana, soţia lui Haiduc-Velcu, care în timpul răscoalei sârbe din 1804-1813 era comandant peste Craina Negotinului. El a zărit-o pe frumoasa Stana cea mică de statură (de unde şi porecla "Ciuciuc"), venită din satul ei sârbo-român Sicole, să protesteze împotriva unor becheri care-i prădaseră zes-

72) Ibidem, XXVIII, 1914, p.491-495
73) Ibidem., XIV, 1897, p.4
74) Ibidem., XXXIV, 1920, p.362.
75) Ibidem., p.385
76) Ibidem. XXXVI, 1926, p.106 şi urm.

trea, faptă socotită de dreptul cutumiar ca fiind un sacrilegiu. Stana, devenită soţia lui Velcu, luptă vitejeşte alături de el împotriva Turcilor, fiind rănită în mai multe rânduri, după cum arată versurile româneşti din Craina, consemnate de contemporanii sârbi. Versul autentic spune că Stana pe Turci "Nu mi-i taie cum se taie,/ da mi-i taie ca pe grâu!/ Mi-i chiteşte,/ mi-i znopeşte/ de nu le mai tragi nădejde!" Impresia puternică produsă de cuplul Stana-Velcu asupra contemporanilor, a făcut ca faptele lor să fie menţionate în poezia bulgară şi cea macedoneană slavă. Intr' unul din cântecele ce le sunt consacrate, "mica Stana" îi spune lui Velcu: "Tu mănânci şi bei/ şi de alt'nu-ţi pasă!/ Ia-n priveşte pe câmpie/ la paşale arnăuţi,/ desbrăcaţi şi desculţi,/ trei sute fiind la număr!"[77]

După moartea soţului ei, în luptă la Negotin (1813), Ciuciuc Stana respinge în Banat numeroase propuneri de căsătorie, nevrând să-şi dăruiască inima decât unui bărbat la fel de viteaz ca Velcu. Il găseşte în persoana lui Iordache Olimpiotul, care moare eroic la mănăstirea Secul în 1821. Stana trăieşte cu el la Bucureşti, în preajma curţii vechi domneşti, iar după moartea lui, în Basarabia, unde se prezintă în faţa ţarului Rusiei, învinuindu-l de nerecunoaştere a jertfei lui Iordache în lupta pentru apărarea creştinilor. Mai târziu ea apare şi în faţa lui Otton, regele Greciei de curând eliberate, pentru a reproşa Greciei independente că nu a ridicat monumentul cuvenit viteazului Iordache. Relatări contemporane din Atena notează că viteaza Stana dorea să-şi revadă satul natal Sicole, fiind fiica lui Radu-Radovan. Astfel, ea apare ca fiind de origine mixtă, sârbo-valahă, vlaho-sârbă, cum Vişa din balada

77) Sbu.,vol.X, 1894,p.79; XIII, 1896,p.50,71; XXVI, 1912, p.81. Despre aceasta găsim însemnări istorice în Pomenik znamenitih ljudi u srpskog narodna, de M.D.Milićević.
78) N.Tommaseo, Canti popolari illirici,Iv,1842,p.18. Acelaşi comentează într'o notă destinul unei "donna" din Pind, adică Aromâncă,rămasă văduvă cu doi copii. Unul a-

sud-dunăreană era greco-romîncă sau o alta, care era vlahine-bulgarcă.

Un alt exemplu demn de consemnat, este acela al Elencăi-Leancăi, originară din regiunea Passarovitsului, soţia haiducului Ghiţă Valahul. Ea îl însoţeşte până în munţii Rodopi, apoi în ţinuturile Vidinului şi Nişului; iar în 1819-1820 îl ajută în lupta împotriva cârmuirii sârbeşti, dusă atât pe plan social, cât şi pe plan etnic, românesc. Asemenea Vlahinelor din trecut, devenite roabe la curţile împărăteşti, unde nasc prinţi moştenitori, Elenca este luată zălog la curtea lui Miloş Obrenovici, pentru a-l constrânge pe Ghiţă să renunţe la opoziţia sa activă, susţinută de massele Românilor munteni din Serbia. El nu cedează, trece în Oltenia şi joacă un rol însemnat în răscoala lui Tudor Vladimirescu. Despre bravurile lui în lupta anti-otomană a mers vestea până în cancelariile de la Viena şi Petersburg.

Elenca-Leanca rămânând la curtea cneazului sârbesc, naşte un băiat care după dorinţa cârmuitorului, urma să devină prinţ moştenitor. El moare însă în urma unor maşinaţiuni asemănătoare celor relatate în vechea poezie. Câţiva ani, Elenca joacă un rol politic important la curtea cneazului. Datorită ei, limba valahă a servit ca limbă diplomatică între curtea sârbească şi comandanţii turci de la Ada-Kaléh, sau comisarul Inaltei Porţi la Belgrad. Nicola Tommaseo aminteşte pe Liubiţa, curajoasa soţie a lui Miloş Obrenovici, care a fost în stare să-şi răpună o rivală prin armă de foc. Tommaseo n'a ştiut însă că Vlahinea Elenca a jucat un rol de primă mână.[78]

junge la Constantinopol, altul în Valahia. Despre Elenca şi Ghiţă Valahul cele mai multe date se găsesc în cartea lui Mihailo Gavrilović despre Miloş Obrenovici, vol.II, Belgrad, 1909.
79) "Unei necunoscute" (Alcătuită la schela Vidinului): "Vlahine, fată minune,/ faţă albă ca a ta/ şi veselă inimioară,/ alta ca ea/ în horă nu se vedea!/ Cu mult dor rămas-am eu./ Voi regreta păn'la moarte/ că nu ţi-am privit ochişorii/şi obrazii ca fragii:/ genele-ţi alunguţe/ pe pleoape rumenite/

Al treilea exemplu privind impresia produsă de Vlahinea, este menţionat de poetul sârb din deceniile 2 - 3 ale secolului trecut, Sima Milutinović-Sarailia. Ducând o viaţă aventuroasă, cunoscut al fraţilor Grimm, al lui Kopitar şi Karadžić, educator al prinţului theocrat al Muntenegrului, el trăieşte prin 1836 la Vidin. Româncele din acea regiune îi inspiră frumoasa poezie intitulată " Unei necunoscute"[79], în care aduce omagiu Românceі sud-dunărene. El a fost astfel un premergător, cu un veac şi jumătate, al lui Tozovaţ, care a lansat şi popularizat în zilele noastre cântecul "Vlainea cea frumoasă".

In lumea aromânească, mai aproape de zilele noastre, găsim o întruchipare a Vlahinei curajoase şi luptătoare pentru o cauză dreaptă în persoana Aromâncei din Cruşova (Macedonia),numită Melpomena Cârniceva. Devotată cauzei macedonene şi interesului neamului său, această cruşoveană execută cu mâna ei la Burgtheater din Viena, în 1925, pe Todor Paniţa, trădător al cauzei comune macedonene, pus în slujba dominatorului sârb şi al celui grec, conspirând totodată cu bolşevicii.

Această faptă a Melpomenei Cârniceva a constituit o mare senzaţie în presa europeană a vremii, iar în cercurile balcanice o adevărată afacere politică. Recunos - cându-i-se eroismul şi sinceritatea motivului, ea a fost întâmpinată şi la Bucureşti cu urale, atât de studenţimea macedo-română cât şi de cea bucureşteană.

Bulgarii macedoneni militanţi, menţionând originea etnică macedo-română a Melpomenei, precizează că ea s'ar fi identificat cu interesele naţiunii bulgare, din cauza

sprâncele-ţi arcuite/ ca la fata din Sarai./ Pe credinţă-
mi spun: mă doare/ că te-am privit ca pe străină;/ ci vino
şi dă-mi leacul,/ culcă-te în mormânt cu mine!"(Lirske
pesme Sime Milutinovića-Sarajlije, Srpska književna zadru-
ga,Beograd-Zagreb, U srpskoj štampariji u Zagrebu,1899,
sub "Letopis", 108,43).

şcolii şi educaţiei primite "fără să-şi fi uitat însă propriul ei neam", adică cel aromânesc. Cârniceva a preconizat, ca idee politică, o Macedonie independentă pentru toate etniile de acolo. Fapta acestei vlaho-bulgăroaice se află pe linia acelor ce au inspirat baladele pe care le-am citat mai sus şi pune în lumină soarta oropsită a neamului vlah din care face parte.

Trebuie neapărat amintit omagiul adus Vlainei, de astă dată Românca bănăţeană, de către cunoscutul savant american de origină sârbă, Mihail Pupin (1858-1935). Acest reputat fizician, care prin calemurile inventate în laboratorul său, a pus bazele telecomunicaţiilor pe plan continental şi intercontinental, era originar din Idvor, sat mixt româno-sârb în Voivodina de astăzi. In autobiografia sa "De la imigrant la inventator"[80], M.Pupin arată cum, revenind în satul său natal după o absenţă de un deceniu, a observat cu luare aminte pe consătencele sale românce. Românca viguroasă - el îi zice "Vlaiinca" - îmbrăcată în portul ei caracteristic, cu vasele pline cu apă pe cobilică, ia pieptiş costiştea de la fântână, pe când Sârboaica o ocoleşte. Pornind de la această scenă, autorul aşterne un adevărat elogiu pentru Vlainca din popor.

In sfârşit, să citez admirabilul portret schiţat de curând de către jurnalistul iugoslav V.Târnavski. Contemplând în munţii Homolie (adică în patria lui Ghiţă Valahul şi a Elencăi) jocul, portul şi cântecul Vlainelor din partea locului, jurnalistul notează cu sinceritate şi admiraţie: "Dansatoarele /Vlahe/, cu catrinţele lor ciudate şi

80) From Immigrant to inventor, New York, 1923.Cartea a apărut în mai multe ediţii,în limba engleză şi în alte limbi. In unele traduceri titlul ei sună: De la văcar la savant; sau: De la imaş la ştiinţă. Aceasta pentru motivul că păzind vitele pe imaşurile satului natal sârbo-român Idvor, savantul de mai târziu a făcut primele observaţii elementare asupra transmiterii sunetului.

cu fuioare de iarbă colălie pe cap, ne aduc aminte de femeile din Peru, acelea din ginta Inca de odinioară..."Apoi tot el, despre cântecul Vlainei: "Auzit-aţi dumneavoastră cum cântă Valiinele!? - aceste peruaneze din Carpaţi şi din Homolie! Ele când cântă, din vocile lor străbate ceva primar, denotând dragostea ce se naşte în sânul naturii primare, acolo unde e şi leagănul fiinţei umane, unde îşi au obârşia păsărelele şi toate vieţuitoarele".Aci,dintr'o trăsătură măiastră de condei, admiratorul instantaneu al Vlainei, generalizează valoarea întregului neam al ei scriind: "Din asemena glasuri, pare se , este alcătuită şi muzica gloriosului George Enescu,sub bagheta căruia a evoluat unul dintre cei mai mari maeştri ai vremurilor noastre,Iehudi Menuhin".

In urma unei astfel de reflexii admirabile despre Vlahine şi neamul ei de pretutindeni,n'ar mai fi nimic de adăugat; poate doar atâta, că punând aceste exemple concrete alături de cele citate din străvechile poezii balcanice, unele dintre ele culese abia pe la 1950, putem fi recunoscători aezilor din popor,care ne-au lăsat acele minunate caracterizări ale Vlahinei,ale femeii Române,care chiar roabă fiind era în stare să iasă biruitoare.Aceasta este totodată o mărturie,un document etnografic despre existenţa neamului românesc de pretutindeni.

Privite prin optica balcanică, după cum am văzut, Vlaşca şi Bogdansca (Ţara Românească şi Moldova) constituie una şi aceeaşi ţară, pentru omul din Balcani fiind limpede că acolo trăieşte un singur popor. Numele de "Vlahinea", folosit peste tot,deasemeni arată că în conştiinţa popoarelor balcanice,la nord şi la sud de Dunăre trăieşte acelaşi neam - neamul valah,neamul românesc.E încă un argument în favoarea unităţii acestui neam.

++++++++++++++

ADDENDA

Nota 67) Pare cât se poate de sugestivă această informaţie de ordin folcloric în privinţa limbii vlahe, când totodată se are în vedere faptul că tocmai în zona amintită în poezia respectivă este plasată prezenţa Aromânilor din informaţia istoricului bizantin Cedrenos, privind evenimentele din anul 980, când "Vlahii călători" pricinuesc moartea lui David, fratele ţarului bulgaro-macedonean Samuil. Mult mai târziu, la 1694, în cartea despre "Othomanische Pforte" este inserată interesanta informaţie că mai sus amintitul Marcu Kralievici, rege la Prilep după 1371, era "Wallahischer Fürst Marcus" (Vol.I, p.14). Tot acolo se menţionează că la Câmpia Mierlei au luat parte şi Vlahii balcanici.

++++++++++++++

ERRATA

Din motive tehnice s'a strecurat o eroare de paginaţie, sărindu-se dela pag. 36 la pag. 45, fără să existe însă lipsuri în text.